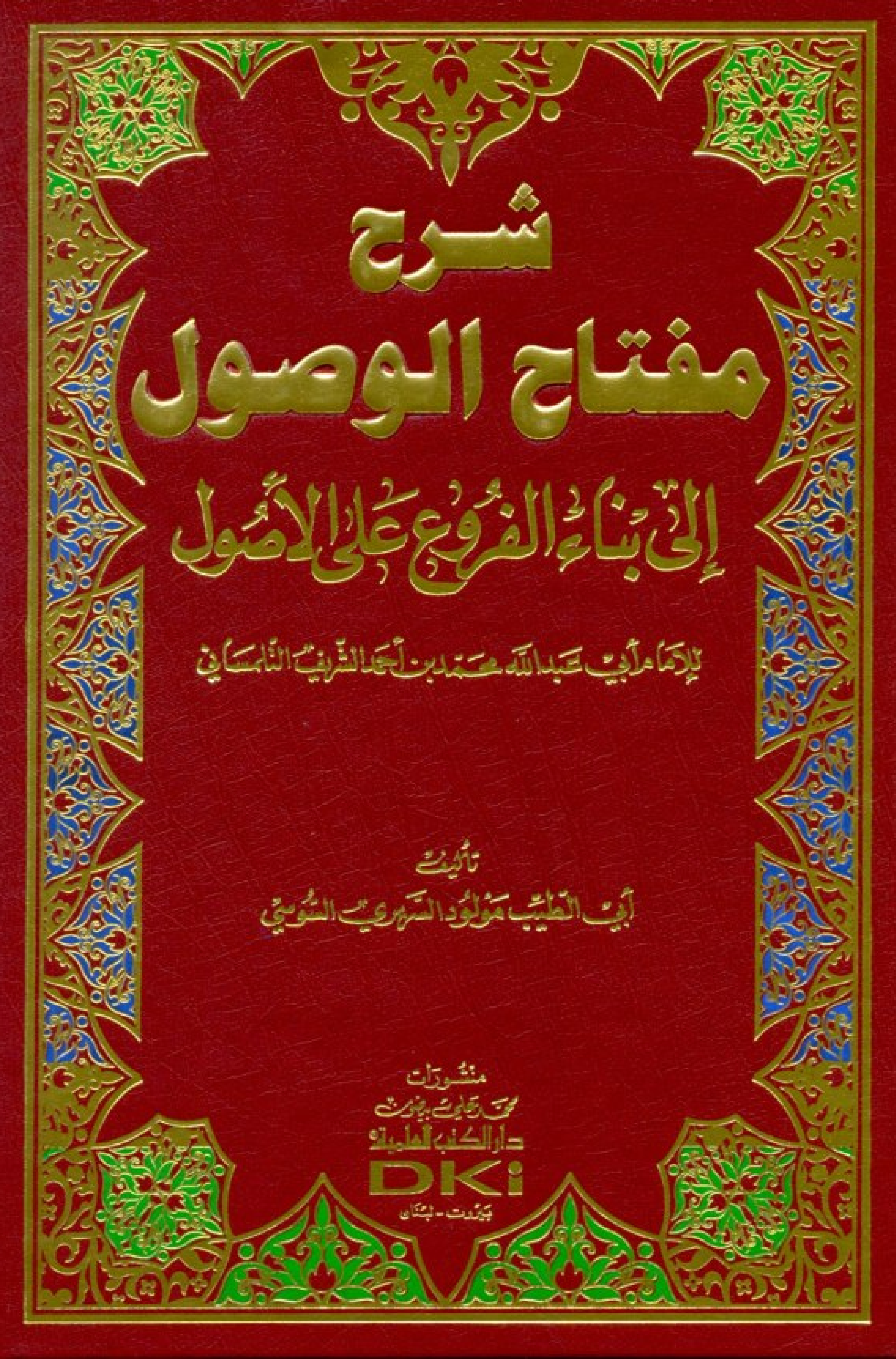


شرح
مفتاح الوصول
إلى بناء الفروع على الأصول
للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني
تأليف
أبي الطيب مولود السريري السوسي
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

# شرح

# مفتاح الوصول

## إلى بناء الفروع على الأصول

للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني

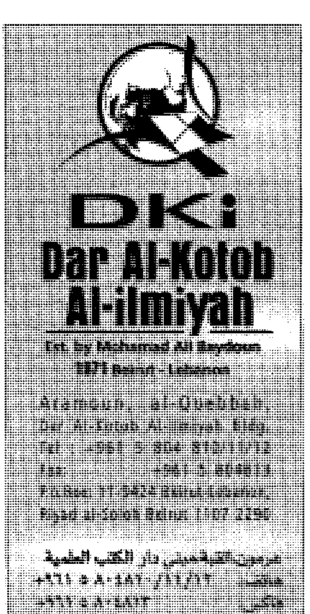
تأليف

أبي الطيب مولود السريري السوسي

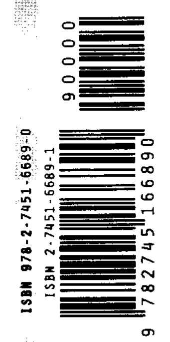


http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com


| | | | |
|---|---|---|---|
| **Title** | : The Explanation of Muftāḥ Al- Wūṣūl Ila Binā' Al- Furū' 'Ala AL-'Ūṣūl | شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للإمام محمد بن أحمد الشريف التلمساني | **الكتاب** : |
| **Classification** | : Fundamentals of Jurisprudence | أصول فقه : | **التصنيف** |
| **Author** | : Abou Al-Tayyeb Mawlud Al-Sariri Al-Sousi | أبو الطيب مولود السريري السوسي : | **المؤلف** |
| **Publisher** | : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut | دار الكتب العلميــة - بيــروت : | **الناشر** |
| **Pages** | : 608 | 608 : | **عدد الصفحات** |
| **Size** | : 17* 24 | 17* 24 : | **قياس الصفحات** |
| **Year** | : 2012 A.D. -1433 H. | 2012 م - 1433هـ : | **سنة الطباعة** |
| **Printed in** | : Lebanon | لبنــان : | **بلد الطباعة** |
| **Edition** | : 1st | الأولى : | **الطبعة** |



بسم الله الرحمن الرحيم

## خطبة الكتاب

الحمد لله الذي خلد دينه بحفظ آياته، ومودع سر السعادة في العمل بكلماته، وفاتح أبواب الرحمات ومرسي قواعد الحق بشريعته، فانتصبت قائمة ترشد الناس إلى أحكامه ـ سبحانه ـ وحكمته، شاهدة بأنه لا إلٰه إلاَّ الله رب العالمين، مَن أرسل نبيه محمداً رحمة للخلق أجمعين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الهادين المهتدين.

وبعد:

فهذا شرح على كتاب «**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**» أُري أنه يحل ما انغلق من ألفاظه، ويوضح ما وجب توضيحه من معانيه، وضعته لأمرين:

**أحدهما**: الاستجابة لرغبة وطلب جمع من الطلبة الذين يرغبون في دراسته، واكتشاف مضامينه العلمية الثمينة، وقد ندبوني إلى ذلك ظانين أني ذو منَّة على كشف غطائه، ورفع حجابه، وإن كنت في واقع الأمر لست من أهل الشأن في ورد ولا صدر، لكن حسن النية قد تفضي إلى درك الوطر، فأجبتهم لما سألوا.

**ثانيهما**: إظهار طرق التأصيل والاستدلال الفقهي، التي تكوِّن الملكة الفقهية التي من خصائصها التنبه للأوصاف والخصائص التي في مواطن النظر، ومواضع تنزيل القواعد والنصوص الشرعية. فربَّ موضع فيه أوصاف معتبرة شرعاً، فوجب الحكم بمقتضاه خفيت على من ينزل الأحكام بلا مبالاة فحكم بخلاف مقتضاها، والشارع الحكيم يعتبرها، وكل ما يعتبره الشارع، ويرتب عليه أحكامه، فهو دليل شرعي، ومن لا يعتبره فقد ألغى دليلاً شرعياً.

وذلك كمن يصف المجتهد بالمبتدع، والاجتهاد وصف رتب عليه الشارع

الجزاء بالأجر، فكيف يجتمع الاجتهاد مع الابتداع في الدين، الذي هو ضلالة.

وكمن يصف المسلم بالكافر، والإسلام مانع من الكفر، فهو يدرؤه حقيقة وحكماً.

وغير ذلك من الأحكام التي لم يتنبه إلى وجود موانع في محالِّ تنزيلها.

وما قيل في الموانع يقال في الشروط والأسباب، فما لم توجد شروط الأحكام وأسبابها فإن تلك الأحكام لا توجد والكلام في هذا الموطن طويل.

وعلم التأصيل والاستدلال الفقهي يعلم التنبه لمثل هذا ويربي عليه، فوجب إظهاره وتعلمه وتعليمه لهذه الغاية.

ثم إن من اطلع على علم الاستدلال والتأصيل هذا أدرك ـ لا محالة ـ أن الخوض في أمر الفتوى ليس أمراً على طرف الثمامه، وأنه ليس وراء الإقدام عليه قبل استتمام النظر والجمع بين الأدلة ومراعاة علل الأحكام والعلم بمحال تنزيل الأحكام على بينة إلاَّ الوقوع فيما يفضي إلى الحسرة، والندامة.

وكتاب «**مفتاح الوصول إلى علم الأصول**» أهم كتاب عند الفقهاء المالكية الذي وضع في هذا الفن وقد اشتهر في الآفاق، وصار موضع النظر والتعلم والتعليم في نوادي العلم الشرعي ومجالسه، وولع به طلبة العلم والمتشوِّفون إلى درك طرق التأصيل والاستدلال عند أهل السنة والجماعة في الشرق والغرب الإسلاميين.

نسأل الله ـ تعالى ـ أن ينفع بهذا الذي كتبناه عليه وأن يتقبله منا، رحمة منه سبحانه، وتفضلاً.

فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله العلي العظيم.

**عبيد ربه: مولود السريري**

# المقدمة

إن أجّل ما يجب على طالب العلم الشرعي أن يجدَّ في تحصيله وإدراكه مشمراً عن ساعد الجد لا يلوي على شيء هو ما ينظمه ـ من العلم والمعرفة ـ في سلك الكارعين من نصوص الوحي، والناظرين فيما نصبه الشارع من أمارات ودلائل على أحكامه وشرائعه، والقابسين من أنوارها أضواء ومصابيح.

هذا ـ بإيجاز ـ ما يلزم أن يسعى إليه كل ذي طلب للعلم الشرعي، إلا أن ذلك لا يتأتى إلاَّ باتباع مراسم من تقدم من أهل الدراية بالمسالك الموصلة إلى ذلك، ممن طووا الركب في تحصيل العلوم والنظر في جزئياتها وكلياتها، ومسائلها، وما تبنى عليه في تصوراتها وتصديقاتها، حتى استبانت لهم معالمها، وانكشفت لهم دروبها ومسالكها، وعلموا جهاتها وأنحاءها، ومواطن غياضها ورياضها، وكيف تجنى ثمارها، وتقطف ورودها وكيف يعب من نمير عيونها، أولئك قوم إن وصفوا ما أدركوه من ذلك توضحت لك صورته واستبانت لك معالمه وأعلامه، ورأيت ما اجتمع كيف اجتمع، وما افترق كيف افترق، ورأيت ما يوصل إليه كل سبيل ودرب منه. فانفتح لك ما انغلق عليك في ذلك حتى رأيت أنك قادر على المضي في كل مسلك إلى حيث يوصل، وعالم بحال كل جزئية أصلها وثمراتها، وفي أي سلك تنتظم.

من أولئك القوم الإمام الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني المالكي، فلقد صير ما تصور عليه علم أصول الفقه كلاماً، فجاء مفتاحاً للوصول إلى بناء الفروع على الأصول، وقد أورد هذا الكلام في كتاب سماه «**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**» فكان اسماً موافقاً لمسماه، لأنه ينفتح به سبيل تنزيل القواعد الأصولية على جزئياتها، وطرق الحجاج والاعتراض، ومسالك الجواب والانفصال عن تلك الاعتراضات، فجاءت قطع الكلام وفقره صوراً من المناظرات الفقهية، تحرك النظر وتثيره، وتكشف طريق بناء الفروع على الأصول وتظهره.

والكتاب بني على نظرة مستوعب لما كلامه فيه. ثم إنه يصور لك علم الأصول ذاتاً منتظمة أجزاؤها، متناسقة أعضاؤها، تراها رأي العين، ثم إنه متضمن لآراء مصنفه واختياراته في هذا الفن، ثم إنه محتو على أمثلة فقهية شاملة للعبادات، والمعاملات، ثم إنه يورد آراء أهل مذهبه وأهل المذاهب الأخرى بإنصاف، لا يقدح في أهل العلم أيّاً كانوا، ثم إنه يجيز القول، فلم يغلب عليه الحشو، وساقط الحديث.

فهذه أهم أحوال هذا الكتاب والجهات التي أتى منها اعتباره كتاباً مفيداً. فلنخصص كل جهة من هذه الجهات بشيء من الكلام لمزيد بيان.

**الجهة الأولى: جهة بناء الكتاب:**

طريقة بناء هذا الكتاب طريقة من استوعب ما أودعه فيه، فكان ذا رؤية كاملة له، وتشهد لذلك الطريقة التي وضعت بها المعلومات والمسائل فيه من حيث التقديم والتأخير، ونظم تلك المسائل والمعلومات في أسلاكها، وانمياز بعضها عن بعض بخصائصها ومميزاتها.

وبذلك جاء كتاباً منتظم المحتوى متناسق البنية، فرؤية مؤلفه ـ رحمه الله تعالى ـ على ما يبدو، والله أعلم، مؤسسة على أنه نظر إلى الغاية من علم أصول الفقه، فأدرك على قطع بأنها الاستنباط والقدرة على الاجتهاد، وبناء الفروع على الأصول، ومعرفة ما تبنى عليه الفروع، وما يدرك به الصحيح من الفاسد هنا، ثم إنه نظر فيما يوصل إلى ذلك فوجد أنه معرفة طريقة النظر في الدليل على طريقة علماء الفقه والأصول، وهذا الدليل وجد أنه جنسان: الجنس الأول: الدليل بنفسه. والجنس الثاني: ما ليس دليلاً بنفسه، لكنه متضمن للدليل. ثم إنه وجد أن تحت الجنس الأول ـ وهو ما كان دليلاً بنفسه ـ نوعين:

الأول: ما كان دليلاً بنفسه مستقلاً بذاته.

الثاني: ما كان دليلاً بنفسه لكنه لازم عن الدليل المستقل بنفسه ـ الأصل ـ ثم نظر إلى الجنس الثاني ـ وهو ما ليس دليلاً بنفسه لكنه متضمن للدليل ـ فوجد أنه نوعان: الإجماع، وقول الصحابي. فذكر ذلك كله مرتباً.

ثم بدأ بالنوع الأول من الجنس الأول، فرتب أبوابه، وفصوله، ومسائله الأصولية، وأبرز في كل مسألة من هذه المسائل بعض ما بني عليه من فروع فقهية،

لأن هذا غرضه، وقصده من هذا الكتاب، وذلك لتربية الملكة الفقهية، والقدرة على النظر والاستنباط.

ثم ذكر النوع الثاني من الجنس الأول فأجرى فيه النظر والبناء على نحو ما فعل في النوع الأول.

ثم ذكر النوع الأول من الجنس الثاني، فأمضى الأمر فيه على نحو ما تقدم.

وهكذا فعل في النوع الثاني من الجنس الثاني. ففي كل مسألة أصولية من مسائل هذه الأجناس كلها يأتي ببعض ما بني عليها من فروع، ويورد الحجاج الفقهي في ذلك، وذلك الحجاج هو الذي يربي الملكة الفقهية، ويعلم كيف تبنى الفروع على الأصول.

**الجهة الثانية: جهة آرائه واختياراته الأصولية:**

قد أودع المصنف آراءه الأصولية في هذا الكتاب، ويعبر عن ذلك بعبارة «والصحيح» وبعبارة «عند المحققين» وبعبارة «والتحقيق» و«كان الصحيح»، وأما ما سكت عن الترجيح فيه فالظاهر أنه فيه على مذهب الجمهور.

هذا إذا كانت المسألة أصولية، وأما إن كانت المسألة فقهية، فإنه مالكي المذهب. فالأصل بقاؤه على ذلك، ما لم يصرح بخلافه.

والمصنف قد يختار رأياً في مسألة أصولية يخالف فيه ما عليه أصحابه المالكية، لكنه عند الحجاج والاعتراض لا يحتج بما اختاره، وإنما يحتج بما اختاروه هم (انظر الفعل النبوي: هل يدل على الوجوب أو الندب) مثلاً.

**الجهة الثالثة: إيراد الأمثلة الفقهية من العبادات والمعاملات:**

أغنى المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ وأثرى كتابه هذا بالأمثلة الفقهية التي لم تنحصر في أبواب معينة بل قد عمت العبادات والمعاملات، وهذا يكسب هذا الكتاب شرافة ويفضله على كتب ألّفت فيما ألّف فيه هذا الكتاب، لكنه اقتصر فيها في الأمثلة الفقهية على أبواب معينة كالطلاق والنكاح، وذلك كـ«التمهيد» للإمام الأسنوي ـ رحمه الله تعالى ـ.

**الجهة الرابعة: الإنصاف في إيراد الحجج والاعتراضات:**

كل مسألة أوردها المصنف فإنه يورد فيها الاحتجاج والاعتراض اللذين يوردهما فيها، يوردهما من غير تحيز، ولا تعصب، بل يوردهما إيراداً من غرضه

بيان الطريقة التي مضى عليها أهل السنَّة والجماعة في مناقشة هذه المسألة، ومَن غرضه التربية على تحصيل الملكة الفقهية.

وكذلك كان يورد الجواب ـ أيضاً ـ وأنت ترى أنه ـ رحمه الله تعالى ـ ربما سكت عن جواب المالكية في بعض المواطن، وإن جوابهم عما اعترض به هناك موجود، لأن غرضه لم يتعلق إلاً ببيان طريقة بناء الفروع على الأصول، فإذا حصل له ذلك، انكف عن الحديث، فلم يسترسل فيه.

ويكفي ذلك دليلاً على سلامة صدر هذا الإمام وخلوه مما ابتلي به بعض الناس من التعصب، وعدم الإنصاف.

**الجهة الخامسة: الكف عن القدح والنطق بما لا يليق في حقِّ العلماء:**

ما تكلم ـ رحمه الله ـ في حق أي عالم أو مذهب بكلام سوء أو لفظ شائن.

وإنما وقفنا على هذه الجهة، وإن كان الأصل في أهل العلم أنهم يكفون ألسنتهم عن الأعراض، لنذكر بهذا من لا يفتؤون في هذا العصر ينهشون لحوم أهل العلم صباحاً ومساء لا يفترون، ظانين أنهم على شيء وهم في واقع الأمر هم المخطئون.

**الجهة السادسة: أسلوب الكتاب من حيث لغته:**

إن المصنف ينتحي إيراد كلام منتخل مفيد موجز يبين المقصود منه والغرض، فكان يتوخى فيه إبراز ما به يدرك القارىء طريق الاستدلال وأدواته، فيأتي بلبِّ ما يتشوف إليه طالب هذا العلم في أول كلامه مثل «اعلم أن». أو ذكر النتيجة في أوله مثل: «التخصيص قد يكون بمتصل وقد يكون بمنفصل» و«الزيادة على النص المطلق ليست بزيادة عندنا»، و«اختلفوا»، وغير ذلك من ضروب الكلام المختصر المفيد. وكلامه خال من الحشو والسقط، حتى إنه يشتكي من مبالغته في الاختصار، والاعتماد في الفهم على مقام الكلام وموضوعه وقرائن الأحوال.

هذه بعض الجهات التي أكسبت هذا الكتاب قيمته العلمية التي له.

**خاتمة**

يجب على القارىء أن يعلم أن المصنف لا يورد كل ما استدل به من أدلة في المسائل الفقهية التي يمثل بها، فإن المسألة الفقهية قد يبنى الحكم فيها على أدلة وأصول مختلفة، كما أنه ـ أحياناً ـ لا يتمم الدليل إذا أورده، وإنما يكتفي بذكر

موضع حاجته منه، وما يتبين به ما ساق له الكلام، وتعلق غرضه ببيانه.

وإنما كان المصنف يفعل ذلك لأن غرضه بهذا الكتاب ليس بيان ما صح من الأقوال الفقهية وما ضعف، وما هو راجح منها، وما هو مرجوح، وإنما غرضه متعلق ببيان طرق بناء الفروع على الأصول، وما يأتي به يحصل ذلك الغرض ويفي به.

وعليه فإن ضعف الأقوال الفقهية وقوتها، لا تعرف من هذا الكتاب، فعلى المتشوف إلى معرفة ما صح من تلك الأقوال، وما ضعف، وما هو راجح منها، وما هو مرجوح، أن يرجع إلى كتب فقه الحديث، وكتب الفقه المؤصل، وكتب التفسير، وكتب الردود والنقود الفقهية. والله ـ تعالى ـ أعلم.

## خطبة المؤلف

«**بسم الله الرحمٰن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم**» بدأ المصنف ـ رحمه الله ـ كتابه هذا بالبسملة والحمدلة امتثالاً لأمر الشارع الذي اقتضى أن يبدأ في كل أمر ذي بال بهما. والكلام على البسملة والحمدلة وتقرير دلالتهما أمر أطال فيه كثير من أهل العلم في صدور ما كتبوا. والمتشوف إلى ما تقرر في ذلك يرجع إلى ذلك الذي كتب فيه. ففيه غنية، فلا نطيل به.

وقد جمع المصنف بين التسمية والصلاة على النبي المطهَّر ـ ﷺ ـ والحمدلة طلباً لأجر ذلك وبركته ونفعه فقال ـ بعد التسمية والصلاة والسلام على المختار ـ: «**الحمد لله**» فأردف التسمية والصلاة بالتحميد طلباً لما ذكر، واقتفاء لما ورد في الأخبار، واقتداء بطريق الأخيار وأداء لبعض ما أنعم به عليه من صنوف النعم وأنواع المِنَنْ، ومنها التوفيق لتأليف هذا المصنف الجليل. وعبَّر بالحمد معرِّفاً لإفادة الشمول والاستغراق، واختار اسم الذات التي تقشعر جلود أهل الإيمان من سماعها، والتي تُنْبِيءُ عن صفات الجلال والكمال.

ثم نعتها بأعظم وأخصّ صفاتها فقال: «**الذي خلق الخلق**» أوجده من عدم، ونعمة الخلق والإيجاد أصل النعم كلها، إذ بوجودها وجريانها في الذات الموجودة تتهيأ ـ تلك الذات ـ لتلقى سائر النعم الأخرى، ولذلك صدر بها المصنف ما ذكره من صفات الذات العلية التي تجلّت للخلق فغمرته بما لا يعد من فضل ورحمة ونعم، والله غني عن العالمين، فلم يوجدهم عن حاجة ولا عن ضرورة بل عن إرادة وتفضُّل، و«**ليبرهنوا**» ليقيموا البرهان والحجة والدليل القاطع «**عليه**» سبحانه وعلى أنه الذي به قامت الأكوان، والذي إليه ينتهي كل أمر وشأن، فليس وراءه سبحانه مطلب لطالب وإن حاول، وإلى الله ترجع الأمور.

ومن فضله سبحانه أنه لم يترك خلقه هملاً، ولم يحلهم على عماية الهوى وضلالة الوهم، بل خاطبهم بكلامه «**وبعث فيهم**» أي في خلقه، على غرار قوله ـ

تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا﴾[1]، قال الزمخشري: بعث أمياً في أُميين كما جاء في حديث شعياء: «إني أبعث أعمى في عميان وأُمياً في أُميين».

«**رسلاً**» مبشرين ومنذرين «**منهم**» يعرفون أنسابهم وأحوالهم، وبذلك يهتدون إلى حقيقة أمورهم، والأمر المقصود من إرسال أولئك الرسل أنهم «**يهدونهم**» أي يهدون الخلق أي يرشدونهم ويدعونهم «**إليه**» سبحانه. والدعاء إلى الله ـ تعالى ـ هو تبليغ التوحيد والأخذ به ومحاربة الكفرة، وبذل الجهد في تعليم الناس شرائعه وشعائر دينه ـ سبحانه ـ «**صلى الله عليهم عموماً**» جميعاً، بلا تفريق «**لا نفرق بين أحد من رسله**» «**وعلى**» نبينا المصطفى على الخلق أجمعين «**محمد وآله**» أهل بيته الذين أوجب الله محبتهم على المؤمنين فقال: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[2]، «**صلاة نجدها بين يديه**» جلَّ جلاله يوم العرض الأكبر ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾[3]، ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾[4].

«**أما بعد**» ظرف مقطوع عن الإضافة لفظاً لا معنى. أي أما بعد ذكر ما تقدم من الثناء على الله ـ سبحانه ـ والصلاة على سيد الخلق «**فإن العلم**» وهو إدراك المعلوم على ما هو عليه في واقع الأمر «**أجمل السجايا الإنسانية**» جمع سجية وهو الطبيعة، يعني أن العلم أجمل من جميع السجايا التي فطر الله الخلق عليها، وهي وإن كانت جميلة في نفسها ـ كالشجاعة والكرم والحلم ـ فإن العلم أجملها على الإطلاق وهو ـ أيضاً ـ «**أجزل**» أعظم «**العطايا**» جمع عطية ـ وهو ما أعطى ـ ومعناها هنا النعمة، أي العلم أعظم النعم «**الربانية**» التي يمنحها ربنا لخلقه، وما نعده أدناها يستوجب الحمد والثناء والشكر له ـ عزَّ وجلَّ ـ بما لا يقدر عليه، فكيف حال **ما** هو أجزلها وأجملها «**لا سيما علم الشريعة**» إذ به صحة الأديان وعبادة الرحمٰن وطمأنينة القلوب وصلاح النفوس وأحوال الخلق، والترقي في مدار المقامات والمنازل الشريفة، وإدراك سنن الحق من سبل الضلالة، وتوقي المهالك والمساوىء، وإذ فيه الحق المؤسس على البراهين التي تزول الراسيات ولا تزول هي، و«**إذ هم في سماء المعلومات**» ما يدرك عن طريق العلم الصحيح «**أسطع**» ألمع «**بدراً**» وإن كان بدر غيره ـ كالعلم المؤسس

---

(1) سورة الجمعة، الآية: 2.
(2) سورة الشورى، الآية: 23.
(3) سورة آل عمران، الآية: 30.
(4) سورة الحاقة: الآية 18.

على الحقائق العقلية الثابتة ـ ساطعاً، فإن علم الشريعة ألمع منه وأسطع، لأنه الحق المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، «وأهله» العدول الذين ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

هم «من بين أولي» أصحاب «الدرجات» المراتب العالية «أرفع قدراً» قيمة «بجنة» بضم الجيم ـ أي ستر ودرع «رعايته» أي رعاية ما يتضمن من أوامر بامتثالها، ونواهي باجتناب متعلقاتها «يتحصن» يتقى «يوم الفزع الأكبر» يوم القيامة «من العذاب الأليم وبنور هدايته» إرشاده وبيانه «يستضاء» يبصر الطريق «في ظلم» بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلمة ـ ضد النور ـ «الحشر» جمع الناس يوم القيامة «إلى جنات النعيم» وإنما كانت رعاية علم الشريعة والعمل به كذلك لما يترتب عليه من سلامة القلوب التي بها النجاة من العذاب لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾(1)، ومن نور البصيرة الذي به تدرك سبل السلام والمصير إلى الجنة، قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(2).

«فلقد فاز» أي ظفر «بالسعادة» الأبدية «من أحيا» أظهر وجلّى «به» أي بالعلم، وقد تكون الباء ـ هنا ـ بمعنى في، أي أحيا في العلم «رسماً» داثراً «أثراً» قديماً بالياً دارساً. فإن أبقيت الباء على بابها، فالمعنى: أحيا بالعلم ما اندثر من رسوم الشرائع وشعائر وخصال الإسلام. وإن جعلت بمعنى «في» فالمعنى أحيا في العلم الشرعي ما اندثر منه من مسالك وفنون وطرق للنظر في النصوص الشرعية والاستنباط منها، وما جرى مجرى ذلك.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: «ولما كان مدوخ» أي مذلل ـ من دوخ بمعنى ذلل ـ ويجوز أن يكون مدوخ ـ هنا موقع الدوار في رأس ـ من دوخ الوجع رأسه إذا أداره «ملوك العرب والعجم» وهم كل مَن ليسوا عرباً «ومصرف» مقلب «يده الكريمة» من وجه إلى وجه «في معلومات السيف» أي معلومات فنون الحرب والقتال «والقلم» يعني معلومات الكتابة وأساليبها وقواعدها «جامع كلمات» أي آراء وأقوال أهل الإسلام «بعد شتاتها» بفتح الشين أي تفرقها وتباينها وتبعثرها «وقامع» يعني رادع ـ

(1) سورة الشعراء، الآيتان: 88 – 89. (2) سورة المائدة، الآية: 15.

بدليل التعدية بعن ـ «**الفجرة**» جمع فاجر، وهو المنبعث إلى المعاصي والمحرَّمات «**الظلام**» بضم الظاء جمع ظالم وهو كل مَن يتعدى الحدود التي يجب عليه الوقوف عندها «**عن افتياتها**» أي عن ظلمها وتعديها، والأصل «**عن افتياتهم**» لكنه اختار رد الضمير بصيغة التأنيث على ما ذكر من الجمع لأنه جمع تكسير، وتأنيثه جائز كما هو معلوم.

«**حتى امتدت**» يعني انسحبت «**على الرعية**» الأمة التي يرعى أمورها وشؤونها «**طنب أمانه**» والطنب في الأصل: حبل الخيمة، واستعير هنا لما يتقرر ويثبت به الأمان من قوة رادعة وجيش قاهر وطاعة من الرعية تكف الباغي عن بغيه.

فلما امتدت تلك الطنب على الرعية «**لبسوا**» أي هؤلاء الرعية، وإنما قال: «**لبسوا**» رعاية لكون الرعية جمعاً في المعنى، وإن كانت مفرداً لفظاً «**من جميل ظلها**» أي من ظلها الجميل ـ فهذا من باب إضافة الصفة للموصوف ـ «**برداً**» ثوباً ـ والبرد لغة: ثوب فيه خطوط، وخص به بعضهم الموشى ـ «**سابغاً**» أي كاملاً وافياً، «**فهم في حجر**» بفتح الحاء وكسرها، أي في حفظ وستر ـ يقال: نشأ فلان في حجر فلان، أي في حفظه وستره ـ «**كفالتها**» ضمانها «**هاجعون**» نائمون، ووصفهم بالهجوع إنما كان لشعورهم بأنهم في أمان عميق، وحفظ وثيق.

«**وسحت**» هطلت بقوَّة «**عليهم سحب إحسانه فوردوا**» أي أتوا «**من جزيل**» أي عظيم «**فضلها**» إحسانها وخيرها. وهذا ـ أيضاً ـ من باب إضافة الصفة للموصوف، والأصل: من فضلها الجزيل. «**وردا**» أي ماء «**سائغاً**» سهلاً مدخله في الحلق «**فهم بوثيق**» أي قوي «**كفايتها**» يعني بكفايتها الوثيقة على غرار ما تقدم مما أضيفت فيه الصفة للموصوف «**وادعون**» هادئون، في راحة ـ ويقال: وادع ووديع في هذا المعنى ـ.

«**قد صرف**» أي دفع وصد «**عنهم ما يرهبون**» يخافون «**وساق إليهم ما يرغبون**» أي يريدون «**مولى**» سيد «**الأنام**» يعني الخلق الذين تحت سلطانه وحكمه «**الخليفة الإمام أمير المؤمنين، المتوكل على رب العالمين، أبو عنان**» فارس بن علي بن عثمان بن يعقوب المريني، أبو عنان المتوكل على الله، من ملوك الدولة المرينية بالمغرب، ولد سنة سبعمائة وتسعة وعشرين للهجرة بفاس، ونشأ محبوباً في قومه لفضله وكرمه، وولاّه أبوه إمارة «تلمسان» ثم ثار على أبيه وبويع في حياته (سنة 749هـ) ولما مات أبوه (سنة 752 هـ) استتب أمره فبدأ بإخضاع بني عبد الواد

(وكانوا أمراء زناتة بتلمسان) فقاتلوه فظفر بهم ودخل تلمسان، وانتظم له أمر المغرب الأوسط، وعصاه أخ له يدعى «أبا الفضل» فأرسل إليه مَن قاتله في جبل «السكسيو» وجبال «المصامدة» من بلاد السوس، فاعتقل وحمل إليه فسجنه أياماً ثم أمر بخنقه في محبسه (سنة 754 هـ) وقصد إفريقية سنة (758 هـ) فانتزع قسنطينة وتونس من أيدي الحفصيين وبدت له ريبة في إخلاص بعض قواده فعاد إلى فاس وقتلهم. ومرض أياماً فدخل عليه وزيره الحسن بن عمر الفودود فقتله خنقاً، لسبب يطول شرحه. وقد ذكره السلاوي في الرستقي، وقال فيه: كان جهوري الصوت، في كلامه عجلة، عظيم اللحية، تملأ صدره، فارساً شجاعاً يقوم في الحرب مقام جنده، فقيهاً يناظر العلماء، كاتباً بليغاً شاعراً له آثار من مدارس وزوايا.

«**أبقاه الله ـ تعالى ـ وسوانح الأقدار**» جمع سانحة، يعني ما يأتي من الأقدار مباركاً يتفاءل به «**قاضية**» حاكمة «**بإصعاده**» أي إعلائه ورفع شأنه ـ من أصعده إذا رفعه وأعلاه «**وسوارح الأعصار**» يعني الأعصار السوارح، وهي الأزمنة التي تطلق ثم تجمع، كالسارحة من النعم التي تطلق في المراعي ثم تراح، وقد شبَّه تلك بهذه «**ماضية في إسعاده**» أي حمل السعادة إليه بما تحمله من الحوادث والأخبار التي تسعده «**وقد جاوز**» أي تخطى «**بذهنه الثاقب**» الخارق النافذ في أعماق الأمور وعوائص المسائل، أو المرتفع «**الراجح**» الثابت الرزين الثقيل «**في تحصين**» أي حفظ وصيانة وضبط «**الدلائل**» جمع دليل والمقصود الدلائل الشرعية، «**مهمها**» قفراً «**صعباً**» لا يتجاوزه إلاَّ أهل القوة والمنة الشديدة، ولا يحل ما بعده إلا آحاد الناس، ممن لهم همم عالية وإرادة قاهرة لهوى النفس ودواعي البطالة.

ومعنى تحصين الأدلة: العلم بطريقة ذود الشبهات والاحتمالات الواهية عنها، والعلم بحدود ألفاظها، وقوتها الحجية، فلا يخفى عليه ما تدل عليه من معان ظاهرة بينة، ولا ما تدل عليه من معان بالإشارة والتنبيه وخفي الدلالة، فهي محصنة مما قد يَرد عليها من الشبهات، ومحصنة من الجهل بمضامينها، وقد وصف المصنف أبا عنان المريني أنه قد تجاوز في ذلك مكاناً صعباً، لا يتجاوزه ذوو القوة والعزيمة الشديدة، من أهل الذكاء الثاقب والعلم الغزير.

ثم استرسل في وصفه، فقال: «**وحاز**» أي ملك «**برأيه الصائب**» القاصد الذي لم يخطىء هدفه «**الناجح**» الظافر بما قصد إليه «**في تحصيل**» أي إدراك ومعرفة «**المسائل**» جمع مسألة ـ وهي ما يبرهن عليه في العلم ـ «**مورداً**» أي مشرباً «**عذباً**»

أي حلواً «**حتى صار يفصل**» أي يحكم «**في مضيق**» أي فيما ضاق من محل «**في المناظرات**» التي تقع وتجري «**بين أربابها**» وهم أهل العلم، إذ هم أهل التناظر والتناقش المعتبر «**ويجلو**» أي يطرد ـ أو يبين «**دجى**» جمع دجية وهي الظلمة، فإذا طردها زالت، وإذا بيَّنها ظهرت حقيقتها فعرفت، وميزت عن النور فلا تلتبس به «**المشكلات**» جمع مشكلة وهي المسألة التي تعارضت فيها الظنون وتقابلت الاحتمالات فيها متساوية «**ويلي**» أي يتولى «**كشف**» بيان وإظهار «**حجابها**» أي ما حجبها وأخفى إدراكها والعلم بحقيقة أمرها من الظلام والغبش «**فأردت**» بسبب الذي يتحلى به هذا الرجل «**بهذا**» الكتاب «**المختصر**» أي القليل الألفاظ «**في اكتساب**» أي تحصيل «**القربة**» أي الوسيلة «**إليه**» فأحصل على مرامي منه «**قدحاً**» مفعول أضرب «**معلى**» والقدح المعلى ـ بكسر القاف ـ والمعلى على وزن معظم هو السهم السابع من سهام الميسر ـ وهو أفضلها، له سبعة أنصباء إذا فاز، وعليه سبعة إن لم يفز.

ومراد المصنف: أنه أراد بتأليف هذا المختصر أن يفوز بأقصى ما يمكن أن يفوز به فائز بتقرُّبه من هذا السلطان.

ثم قال: «**وسهماً**» معطوف على قوله: «**قدحاً**»، «**وأجمع فيه**» أي في هذا المختصر «**من بديع الحقائق**» هذا من باب إضافة الصفة للموصوف يريد من الحقائق العلمية المبدعة الجديدة التي لم يؤت بها من قبل، ولم يستخرج من متضمناتها فيما سلف، ومضى. «**ورفيع الدقائق**» ـ يريد: والدقائق الرفيعة ـ فيكون هذا ـ أيضاً ـ من باب إضافة الصفة للموصوف ـ أي المعاني الدقيقة عن النظر التي لا تظهر إلاَّ لذي نظر ثاقب، وذهن وقاد، الرفيعة القدر الجليلة المقام «**نكتاً**» جمع نكتة وهي المسألة التي لا تظهر في ظواهر ما يبحث لأنها مستنبطة فيه، وبذلك فهي لا تخرج إلاَّ بنظر لطيف، فلفظها من النكث بمعنى ضرب وقرع الأرض بقضيب ونحوه فيؤثر فيها. ومعنى كلام المصنف ـ هنا ـ ونظمه: أي يجمع في كتابه هذا من الحقائق المبدعة التي لم يسبق إليها والدقائق الرفيعة القدر مسائل لطيفة لا تستخرج إلاَّ بدقة نظر وإمعان فكر.

فإن قلت: إن قوله: نكتاً، لا حاجة إليه بذاته لأن ما قبله يغني عنه فلو قال بدله: مسائل، لكان ذلك مغنياً ووافياً بالمراد، قلت: الظاهر من كلامه أنه يريد أن يبين أن ما يجمعه في هذا الكتاب هو نكث من الحقائق البديعة والدقائق الرفيعة،

فهو لم يجمع فيه إلاَّ هذا الصنف الأعلى، فبالإضافة إلى أنها موصوفة بما ذكر من الإبداع والدقة هي نكت من ذلك، إذ تكون الحقيقة مبدعة ودقيقة لكنها قد تؤخذ من ظاهر ما أخذت منه، فلا تحتاج إلى النكث وقلب ما أخذت منه ظهراً لبطن حتى تظهر، وقد تكون مبدعة ودقيقة لكنها تحتاج إلى النكث وإظهار بواطن ما أخذت منه، وهذا الصنف هو الذي ذكر المصنف أنه جمعه في كتابه هذا ـ والله أعلم ـ.

ثم قال: «وفضله» إحسانه وكرمه «أيده» أي قوَّاه «الله» تعالى «يقضي» أي يحكم «بحسن القبول» لهذا العمل «ويقتضي» أي يستوجب «لمؤلفه غاية» منها: الأمر والطلب «المأمول» المرجو.

«وها أنا أشرع» أبدأ «فيه» أي في هذا المختصر ـ يعني في كتابته وتأليفه «بحول» أي قوة «الله تعالى، وهو» سبحانه «المستعان» المطلوب منه الإعانة «وعليه» جلَّ شأنه «التكلان» بضم التاء المهملة ـ الاعتماد ـ.

# متن الكتاب

«اعلم أن ما» أي الدليل الذي «يتمسك به المستدلّ» سائق الدليل، ومن قامت به صفة الاستدلال حقيقة «على حكم من الأحكام في المسائل الفقهيّة» أي المسائل المتعلقة بأفعال المكلّفين «منحصر في جنسين» الجنس الأول «دليل بنفسه» فهو حجة قائمة بذاتها «ومتضمن للدليل» الذي هو حجة شرعية في واقع الأمر.

«الجنس الأول» وهو «الدليل بنفسه، وهو يتنوّع نوعين» أحدهما «أصل بنفسه» وثانيهما «لازم عن أصل» فهو ليس أصلاً بنفسه، لكنه دليل بنفسه.

«النوع الأول» هو «الأصل بنفسه، وهو صنفان» وهما «أصل نقلي» فطريق العلم به النقل «وأصل عقلي» وسيأتي أن مراد المصنِّف به الاستحسان.

## «الصنف الأول هو الأصل النقلي»

«اعلم أن الأصل النقلي يشترط فيه» ليكون دليلاً شرعياً، ويكون من استدل به مستدلاً حقيقة «أن يكون صحيح السند إلى الشارع - صلوات الله عليه» هذا هو الشرط الاول. كما يشترط فيه أن يكون «متضح» بين «الدلالة على الحكم المطلوب» استفادته واستنباطه منه، وهذا هو الشرط الثاني. كما يشترط فيه - أيضا -أن يكون «مستمر الاحكام» بحيث لا يكون منسوخا، وهذا هو الشرط الثالث، كما يشترط فيه كذلك أن يكون «راجحا على كل ما يعارضه» من أدلة أخرى «فهذه أربعة شروط» إذا تخلفت أو أحدها، سقطت حجية الدليل النقلي الذي سقطت منه أو سقط منه أحدها، وإذا علم هذا فإنه «ينبغي» طلبا للبيان والتفصيل الذي يقتضيه المقام «أن نعقد» أي أن نذكر وننجز «في كل شرط» من هذه الشروط الأربعة «بابا» نأتي فيه بما يظهر به المراد، ويتبين الغرض به مفصلا.

# الباب الاول

## في السند

«**اعلم**» وهو يفيد التنبيه أن الأصل النقلي الذي هو أصل بنفسه في الاستدلال الشرعي وغيره، «**إما أن ينقل تواتراً**» فيفيد العلم الضروري على الأصح، إذ يحصل العلم بمجرد سماعه، وحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان دليلٌ على ذلك. وقيل: العلم المحصَّل منه نظري، وإنما سهل إدراكه لابتنائه على مقدمات في النفس ضروريةٍ، فأُوردَ عليه أنه على هذا نظري. «**وإما أن ينقل آحاداً**» فيفيد الظن بنفسه، وإن أفاد العلم بالقرائن المنفصلة، فمدرك العلم منه حينئذ القرائن. سواء كان راويه واحداً، أو أكثر، غايته أن لا ينتهي إلى التواتر. والمستفيض ـ وهو ما رواه اثنان، وقيل: ثلاثة، وقيل: ما زاد نقلته عن ثلاثة ـ من الآحاد على الأصح، وقيل: إنه من المتواتر، وقيل: هو واسطة بينهما، فهو قسم مستقل. ويسمى المستفيض هذا المشهور ـ أيضاً ـ. «**والمتواتر**» معنى أو لفظاً، هو «**خبر جماعة**» غير محصورة في عدد معين معلوم، ولا يشترط إسلام أفراده لأن المانع من كذبها الكثرة لا الإسلام. وقيل: يشترط لجواز تواطؤ الكفار على الكذب لفقدهم رادع الإيمان. ولا يشترط أن لا يحتويهم بلد، وقيل: يشترط، لأن ضم مكان ما لهم يزيل استحالة تواطئهم. «**يستحيل**» عادة، وهو الصحيح؛ وقيل: عقلاً، وضعف. والتعبير بيمتنع في أكثر كتب الأصول، وغيرها؛ «**اتفاقهم**» تواطؤهم «**على الكذب**» . وإنما يصح ذلك إذا أخبروا بخبر يدرك بالحس، لا عن معقول لجواز الغلط فيه هذا رأي جماهير الأصوليين، لكن إمام الحرمين قال: لا معنى لهذا التقييد، فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر فيها للحس على الاختصاص. اهـ. ورأيه لا يوافق ما حدَّ به غيره المتواتر، وخبر الآحاد. والمتواتر إن اتفق على لفظه ومعناه فهو متواتر معنى ولفظاً، وإن اختلفت ألفاظه، واتفق على معناه وما يدل عليه، وألفاظه مختلفة فهو المتواتر معنى. «**وخبر الآحاد**» الذي هو قسيم المتواتر هو «**ما لا يبلغ حد التواتر**» سواء كان راويه واحداً أو أكثر، كما تقدم. «**فينبغي**» الفاء سببية «**أن نعقد**» أن ننجز بكلام معقود أي مفصول عن غيره «**في كل قسم من هذين القسمين**» المذكورين «**فصلاً**» يجمع مسائل كل واحد منهما لغرض التمييز بين مسائل كل قسم منهما، وبيان تلك المسائل، وأحكامها.

# الفصل الأول

## في التواتر

«**اعلم أن الأصل**» الشرعي «**المستدل به**» في بناء الأحكام الفقهية والعقدية «**إما**» أن يكون «**من الكتاب**» القرآن الكريم «**وإما**» أن يكون «**من السنة**» بأقسامها الثلاثة.

«**فأما**» إن كان «**من الكتاب فلا بد من كونه متواتراً، فإن لم يكن**» ذلك الدليل «**متواتراً فليس بقرآن**» وبذلك يكون بمنزلة خبر الآحاد في درجته الحجية على الصحيح؛ إن أسند وإلا سقط.

«**فالاعتراض**» يحصل «**على من احتج**» استدل «**بدليل يزعم أنه**» دليل «**من القرآن و**»هو من حيث نقله «**لم يكن**» ويكن هنا لإفادة الدوام «**متواتراً بإبطال كونه متواتراً**». وهذا اعتراض صحيح، لأن فيه إبطال المدعى بإبطال لازمه. وهو من القوادح العامة.

«**ومثاله احتجاج**» استدلال بعض «**أصحاب**» الإمام محمد بن إدريس «**الشافعي على أن خمس رضعات**» مصات «**هي التي توجب الحرمة**» يعني حرمة النكاح «**فإن كانت**» الرضعات «**أقل**» من ذلك «**فلا حرمة**» بين من ربط ذلك الرضاع بينهم «**بما**» ورد «**في صحيح مسلم**» بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، من أئمة الحديث، من الحفاظ «**عن عائشة**» أم المؤمنين «**رضي الله عنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن؛ فنسخن بخمس رضعات**» وفي الأصل[1]: ثم نسخن بخمس معلومات «**فتوفي رسول الله - ﷺ - وهي**» وفي الأصل: وهن[2] «**مما**» وفي الأصل: فيما «**يقرأ من القرآن**».

«**فيقول أصحابنا**» المالكية «**: هذا**» الاحتجاج، أو هذا الدليل «**باطل**» لبطلان ما بني عليه «**لأنه لو كان قرآناً لكان متواتراً؛ وليس بمتواتر فليس بقرآن**». وبهذا سقط

---

(1) صحيح مسلم.

(2) وفي «التمهيد» لابن عبد البر: وهي.

استدلال الشافعية هذا وصَفًا للمالكية قولهم: الرضاع محرم مطلقاً؛ سواء كان قليلاً أو كثيراً. لولا حديث: «**لا تحرم المصة والمصتان**».

قال الشيخ النووي: «واعترض أصحاب مالك على الشافعية بأن حديث عائشة هذا لا يحتج به عندكم، وعند محققي الأصوليين لأن القرآن لا يثبت بخبر الواحد، وإذا لم يثبت قرآناً، لم يثبت خبر الواحد عن النبي ـ ﷺ ـ لأن خبر الواحد إذا توجه إليه قادح، يوقف عن العمل به؛ وهذا إذا لم يجىء إلا بآحاد، مع أن العادة مجيئه متواتراً يوجب ريبة»[1].

«**والجواب عندهم: أن التواتر شرط في التلاوة» لا شرط «في الحكم. وقصد المستدل هنا إثبات حكم الخمس، لا إثبات تلاوتها.**

فهذا جواب الشافعية عن هذا الاعتراض».

وقد امتد التناقش بين المالكية والشافعية في هذه المسألة فكان من ذلك ما أورده النووي بقوله: «**واعترضت الشافعية على المالكية بحديث «المصة والمصتان»**. وهو حديث رواه الجماعة إلاَّ البخاري، ولفظه عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ «**أن النبي ـ ﷺ ـ قال: لا تحرم المصة والمصتان**».

وأجابوا (يعني المالكية) عنه بأجوبة باطلة، لا ينبغي ذكرها، لكن ننبه عليها خوفاً من الاغترار بها. منها[2]: «أن بعضهم ادعى أنها منسوخة، وهذا باطل، لا يثبت بمجرد الدعوى. ومنها: أن بعضهم زعم أنه موقوف على عائشة، وهذا خطأ فاحش، بل قد ذكره مسلم وغيره من طرق صحاح مرفوعاً من رواية عائشة، ومن رواية الفضل. ومنها: أن بعضهم زعم أنه مضطرب. وهذا غلط ظاهر وجسارة على رد السنن بالأهواء، وتهوين صحيحها لنصرة المذاهب، وقد جاء في اشتراط العدد أحاديث كثيرة مشهورة، فالصواب اشتراطه»[3].

وفي كون الشافعي يحتج بالقراءة الشاذة خلاف، فالآمدي نقل عنه أنه لا يحتج به، وقال إمام الحرمين: هو ظاهر مذهبه. لأن الراوي لم ينقلها خبراً، والقرآن يثبت بالتواتر، لا بالآحاد. وجزم النووي في «شرح مسلم» بما قاله إمام الحرمين.

قال الإسنوي ـ بعدما أورد هذا ـ: «وما قالوه جميعهم خلاف مذهب

---

(1) شرح مسلم: 6/ 212.
(2) انظر: ابن عبد البر: التمهيد: باب الرضاعة بعد الكبر.
(3) م سا/ 6/ 212 – 213.

الشافعي، وخلاف قول جمهور أصحابه، فقد نص الشافعي في موضعين من «مختصر البويطي» على أنه حجة. ذكر ذلك في باب الرضاع، وفي باب تحريم الحج. وجزم به الشيخ أبو حامد في الصيام؛ وفي الرضاع، والماوردي في موضعين ـ أيضاً ـ. والقاضي أبو الطيب في موضعين من «تعليقته» أحدهما الصيام والثاني في باب وجوب العمرة. والقاضي حسين في الصيام، والمحاملي في الأيمان من كتابه المسمى «عدة المسافر وكفاية الحاضر» وابن يونس شارح «التنبيه» في كتاب الفرائض في الكلام على ميراث الأم، وجزم به الرافعي في باب حد السرقة.

والذي وقع للإمام فقلده فيه النووي مستنده عدم إيجابه للتتابع في كفارة اليمين بالصوم، مع قراءة ابن مسعود السابقة، وهو وضع عجيب، فإن عدم الإيجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عن الشافعي، أو لقيام معارض»[1].

«**ومن ذلك**» أي الاستدلال بما لم يثبت تواتره وادعي أنه قرآن «**استدلال الحنفية على أن التكفير**» الإتيان بالكفارة في حنث اليمين إذا اختار المكفر التكفير بالصوم يكون «**بصيام ثلاثة أيام من شرطها**» يعني من شرط صحة التكفير بها «**أن تكون متتابعة، فإن فرقها**» من غير عذر شرعي «**لم تجزه**» وذلك «**لقراءة**» عبد الله بن مسعود: «**فصيام ثلاثة أيام متتابعات**».

«**فيقول أصحابنا**» المالكية معترضين «: **هذه الزيادة**» وهي كلمة متتابعات «**ليست من القرآن، فإنها**» الفاء تعليلية «**غير متواترة، ومن شرط**» ما يكون من «**القرآن أن يكون متواتراً**».

«**وكذلك**» أي على غرار ما تقدم من الاستدلال بالقراءة الشاذة «**احتجت**» السادة «**الحنفية على**» قولهم «**أن الفيئة**» أي الرجعة أي طلب الزوجة أو من ينوب عنها من الزوج الفيئة والفيئة كناية عن الجماع «**في الإيلاء**» وهو أن يحلف الرجل أن لا يجامع زوجته مدة تزيد على أربعة أشهر. قال الشيخ خليل: «الإيلاء يمين مسلم مكلف يتصور وقاعه وإن مريضاً بمنع وطء زوجته، وإن تعليقاً غير المرضعة، وإن رجعية أكثر من أربعة أشهر، أو شهرين للعبد».

«**إنما محلها**» الذي تصح فيه ويحق للمرأة أن تطلبها فيه «**الأربعة الأشهر، لا بعدها بقراءة**» متعلق باحتج «**أبي بن كعب**»: «فإن فاءوا فيهن فإن الله غفور رحيم».

---

(1) التمهيد: ص 143.

«**وأصحابنا**» المالكية «**يقولون**» معترضين «**إنما**» تحصل «**الفيئة**» وهي عند المالكية: تغييب الحشفة في القبل إن حل وجاز، وافتضاض البكر، فلا يكفي تغييب الحشفة في قبلها من غير حصول افتضاض لمانع، وفيئة المحبوس والمريض بما ينحل به الإيلاء كالتكفير «**بعد تمام الأربعة الأشهر**» وأما قبل ذلك فلا يحق للمرأة أن تطلب فيه بالفيئة، وإنما عليها الصبر حتى تنقضي هذه المدة، وهي أربعة أشهر.

وأما رجوع الرجل إلى جماع المولى منها فإنه يجوز له في أي وقت مع وجوب التكفير عليه في اليمين، والإتيان بما علق به فيئته من صوم، أو صدقة، أو غير ذلك مما يصح نذره.

«**ويعترضون على الحنفية**» قادحين في صحة الدليل الحنفي ذاك قائلين: «**بأن تلك الزيادة**» وهي كلمة: «فيهن» «**التي**» وردت في «**قراءة أُبي بن كعب**» المذكورة «**ليست من القرآن، لأنها لم تتواتر**» إذ ليست من القراءات التي ذهب جمهور المسلمين إلى أنها متواترة «**ومن شرط القرآن أن يكون متواتراً**» وما دام غير متواتر فإنه ليس قرآناً.

«**والجواب عندهم**» من وجهين: أحدهما: «**أن هذه الزيادة**» لا تخلو من حالين، فهي: «**إما أن تكون قرآناً أو خبراً**» لأن نقل العدل ـ لا سيما مقطوع العدالة كأصحاب بدر وبيعة الرضوان ـ لا يكون من اختراع، بل سماع، فهو إما قرآن نسخت تلاوته، أو خبر وقع تفسيراً، فهو قرآن أو خبر. «**لأنه إن لم تكن واحداً منهما حرم على القارىء أن يقرأها لما**» اللام تعليلية «**في ذلك من التلبيس**» تخليط ما ليس نصاً شرعياً بما هو نص شرعي «**وإذا كانت إما قرآناً وإما خبراً وجب العمل به**» لصحة نسبته إلى النبي ـ ﷺ ـ على كلا الاحتمالين، لأن أصل السماع مقطوع به، والتوصيف بالقرآنية، وإن كان مقطوع الخطأ، لكن ببطلانه لا يبطل نفس السماع «**والتواتر ليس بشرط في وجوب العمل، بل**» هو شرط «**في التلاوة**» والعلم فقط «**كما تقدم**.

«**وأما السنة**» بجميع أقسامها «**فإنه**» الهاء ضمير الشأن «**لا يشترط في الخبر**» الحديث، سواء كان خبراً، أو إنشاء، كالنهي والأمر «**المستدل به**» مطلقاً؛ سواء كان للاحتجاج، أو للاعتراض «**أن يكون متواتراً عند المحققين من الأصوليين**» وكذا عند غيرهم من الفقهاء، فهو محل إجماع، إذا تعلق بالعمل، ولم يخالف في ذلك من

يعتد به اللهم إلا» اللهم تنوب عن إلا، فلا وجه للجمع بينهما، وجريان ذلك على الألسنة لا يسوغه ما قضت القواعد بخلافه؛ وهو الثابت هنا «**أن يكون**» ذلك الخبر أي مدلوله ومقتضاه «**رافعاً**» أي ناسخاً «**لمقتضى نص القرآن**» الثابت «**بالقطع**» وبذلك فهو قطعي الثبوت، وخبر الآحاد ظني الثبوت، والظني لا ينسخ القطعي، على خلاف في ذلك ذي ذيول «**فإنه يجب**» عند من لا يجوّز نسخ القطعي بالظني «**حينئذ أن يكون الخبر**» الرافع لحكم القطعي «**متواتراً**» وهذا يدخل القرآن والحديث المتواتر، أما نسخ القرآن بالقرآن فلا خلاف فيه، وأما نسخ القرآن بالحديث المتواتر فإنه جائز عند الجمهور.

«**ومثال ذلك**» أي مثال ما يجري فيه ما تقدم، وهو يعم التمثيل لخبر الآحاد، والمتواتر باعتبار المذهبين اللذين جرى عليهما المستدل، والمعارض، كما يأتي. «**ما يحتج به جمهور الأئمة**» الذين منهم الصحابة، وفقهاء الأمصار وأئمة المذاهب الأربعة، وما روي من أن مالكاً ينكر المسح على الخفين ضعيف، والروايات الصحيحة مصرحة عنه بإثباته، «**والرواية**» هكذا في الأصل، وسياق الكلام يدل على حذف تقديره: «**ورواة الرواية**»، وبذلك يصح عطفه على «**جمهور**»، وهو الظاهر. ويمكن إبقاء النص على ما هو عليه، من غير تقدير فتعطف «**الرواية**» على «**ما يحتج**» وهو بعيد لركاكة المعنى «**المعمول بها عندنا**» معشر المالكية «**في المسح على الخفين**» وهي الجواز مطلقاً على قول، والجواز للمسافر فقط على قول «**من الأخبار**» من بيانية لما في قوله: «**ما يحتج به**» وقد بينت ما لما فيها من الإبهام لكونها اسماً موصولاً «**الواردة**» المنقولة «**في ذلك عن الصحابة**» وهم رووها عن النبي ـ ﷺ ـ «**قولاً وفعلاً**»، قال الحسن البصري: روى المسح ـ يعني المسح على الخفين ـ سبعون نفساً فعلاً منه وقولاً. الحديث إسناده صحيح. حتى نقل ذلك أصحاب المقالات» الأقوال المنسوبة لأهل العلم «**عن سبعين من أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ**». قال الحسن: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ: «أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يمسح على الخفين». أخرجه ابن أبي شيبة. وذكر أبو القاسم بن منده من رواه في «تذكرته» فكانوا ثمانين صحابياً، منهم العشرة المبشرون بالجنة.

«**فيقول المخالف**» الذي لا يجيز المسح على الخفين مطلقاً، والمخالف قصد به الجنس فيعم كل من خالف في ذلك كالإمام أبي بكر بن داوود، والزيدية، والخوارج، والشيعة «**هذه**» الأخبار «**كلها أخبار آحاد فلا ترفع ما**» أي الحكم الذي

«اقتضاه» دل عليه «القرآن من» وجوب «اعتبار الرجلين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وأرجلكم﴾» لتنصيصه ـ تعالى ـ عليهما.

والجواب عندهم» أي جمهور الأئمة «أن تلك الأخبار» الواردة في المسح على الخفين «وإن لم يتواتر كل واحد منها بانفراده» فيكون متواتراً لفظاً ومعنى، «فما تضمنه» أي دل عليه «جميعها من» بيانية لـ: «ما» جواز المسح» الصادق بأفضليته عند من يرى أن المسح أفضل «على الخفين متواتر» قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: وقد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر «وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوي، كشجاعة علي» بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ «وجُود حاتم» الطائي الذي يُضرب المثل بجُوده وسخائه «إذ لم ينقل إلينا عن علي ـ رضي الله عنه ـ أو عن حاتم قضية» خبر «معينة متواترة تقتضي الشجاعة» لعلي «أو السخاء» لحاتم «وإنما نقلت وقائع متعددة» كما إذا أخبر واحد عن علي أنه أفنى من بارزوه في وقعة كذا، وأخبر آخر أنه من ردَّ جيش كذا في غزوة كذا، وأخبر آخر أنه مَنْ قتل أبطال وشجعان الأعداء في معركة كذا (. . .) وهكذا، وعن حاتم مثل ذلك، فيخبر واحدٌ أن حاتماً أعطى ناقته، وأخبر آخر أنه أنفق على الضيوف مالاً، وأخبر آخر أنه ذبح فرسه لسائل عراه، وهكذا فـ«كل واحدة منها» أي هذه الوقائع نقل «بخبر الواحد، لكن تضمن جميعها معنى واحداً مشتركاً» وبذلك فهو معنى كلي «بينهما، وهو الشجاعة» لعلي «والسخاء» لحاتم.

«وأما التواتر اللفظي فكالقرآن» وهذا أمر مجمع عليه.

# الفصل الثاني

## في الآحاد

«**اعلم أن الأخبار الآحادية يتعلق الاعتراض على**» حال «**سندها بجهتين: جهة إجمالية**» يعني بذلك الجهة التي يستفاد منها سقوط السند جملة، من غير نظر إلى أحوال ذلك السند، وصفاته، ولا التفات إليها.

ويحصل ذلك السقوط الجملي بعلل المتن، فإنه إذا أعلَّ المتن أو شذ سقط معناه وحكمه، وإذا سقط معناه وحكمه انسحب ذلك السقوط على السند كله بالتلازم، من غير التفات إلى ذلك السند، ومن غير نظر في أحواله لأنه قد انتهى أمره بسقوط المتن.

واللائق أن تذكر هذه المسائل التي ذكرها هنا في باب شروط قبول المروي، لأنها من مسائله ـ إذا تأملت ـ، لكنه اختار أن يذكرها في شروط السند ـ الراوي ـ، لأنه نظر إلى السند بأنه يسقط إما جملة، وذلك إذا أعلَّ متنه، وإما تفصيلاً إذا أعلَّ سنده.

حاصل القول: إن المصنف قد ذكر شروط قبول المروي في هذا الباب من جهة ما تقتضيه وتحكم به من حكم على السند، ومن ثم لم يخصها بباب مستقل، كما يفعل أغلب الأصوليين.

«**وجهة تفصيلية**» وهي التي ينظر فيها إلى علل السند.

### القول في الجهة الإجمالية

اعلم أن الأصوليين قد اختلفوا في قبول أخبار الآحاد جملة» الجمهور على قبوله، ولم يخالف في ذلك إلا آحاد من أهل السنة كداود بن علي الظاهري والقاساني الظاهري، ونقل القول به عن الرافضة، وبعض المعتزلة، ولم يتواردوا في هذا الشأن على صورة واحدة، إذ لدى بعضهم تفصيل فيما ذهب إليه هنا. وبسط ذلك في كتب الأصول.

وعلى هذا فإن كلام المصنف: «**إن الأصوليين قد اختلفوا**» يوهم خلاف

الصواب في هذه المسألة، إذ يدل على أن الأصوليين المشهورين المعتبرين في هذا الشأن قد انشطروا إلى مذهبين، على كل مذهب منهما طائفة منهم، تذود عن رأيها واختيارها، كما يجري في المسائل التي يختلف فيها الأصوليون عادة.

وهذا غير جار هنا، ولذا لم يصدر كثير من الأصوليين هذه المسألة بلفظة «**اختلفوا**» وإنما يقولون: «**الجمهور من الأصوليين ذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد**» ـ مثلاً ـ وما جرى مجراه.

وهذا في واقع الأمر لم نورده إلا على سبيل البيان والإيضاح، ودفع ما قد يتوهم، وإلا فالخلاف من حيث هو جار في المسألة، وبهذا فالمصنف كلامه صحيح.

«**فإذا استدل المستدل**» ممن يقول بحجية خبر الواحد، ووجوب العمل به وقد تقدم ذكر من يقول بذلك «**بخبر الآحاد، فإن للمعترض**» الذي ينفي كونه حجة في أمور الدين، وقد سبق ذكر من يذهب هذا المذهب «**أن يمنع قبول**» وصحة العمل بـ«**أخبار الآحاد**» وأدلة أهل هذا المذهب مبسوطة في كتب الأصول، وكلها ضعيفة.

«**والجواب عن ذلك**» أي عن هذا الاعتراض «**ما**» أورد وسيق «**في**» كتب «**أصول الفقه**» من الأدلة القاضية على وجوب العمل بخبر الواحد، وهي كثيرة متعددة، أقواها إجماع الصحابة على العمل به، وهو معتمد الأصوليين في تأصيله شرعاً، وفي العمل به فقهاً، ولا عبرة بما نقل عن عمر ـ رضي الله عنه ـ من رد بعض الأحاديث، لأن ذلك سببه اعتراض ما ورد في القرآن لتلك النصوص، وبذلك يكون عمله ذاك داخلاً في أمر الترجيح بين النصوص، وتقديم القوي منها على الضعيف على ما ظهر له في ذلك.

«**ومن ذلك**» أي ما يقع فيه الاعتراض على صحة سنده بطريق إجمالي عام «**ما يعترض به في رد خبر معين**» مذكور بعينه «**كما إذا احتج أصحابنا**» المالكية ومن وافقهم «**على اشتراط الولي في**» عقد «**النكاح**» بقوله ـ ﷺ ـ: «لا نكاح إلا بولي» وهذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد وغيرهم. وروي بألفاظ مختلفة «**وعلى أن من مس ذكره انتقض وضوءه بقوله ـ ﷺ ـ**: «من مسَّ ذكره فليتوضأ» وفي رواية ابن ماجه: «من مس فرجه. . .» وهذا الحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم.

«**وعلى أن النبيذ حرام بقوله ـ ﷺ ـ: «كل مسكر حرام**» أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وأحمد.

«**فيقول الحنفي ـ وهو المخالف في هذه المسائل الثلاث ـ: هذه الأحاديث لا تصح، فإن**» الفاء سببية «ابن معين» وهو يحيى بن معين بن عون الغطفاني من الأئمة الحفاظ «**قد قال: ثلاثة لا يصح فيها عن النبي ـ ﷺ ـ شيء: «لا نكاح إلاَّ بولي**». والثانية: «**ومن مس ذكره فليتوضأ**»، والثالثة: «**وكل مسكر حرام**». ونقل مثل هذا الذي قاله ابن معين عن أحمد بن حنبل في هذه المسألة.

«**والجواب عندنا**» معشر المالكية «**أن مثل هذا**» القول الذي روي عن ابن معين «**لا يردُّ به الحديث إذا أتى على شروطه**» التي حددها علماء الحديث وغيرهم وضبطوها «**لأن سبب الرد لم يبينه ابن معين**» قلت: بل بينه، فقد رد الأحاديث الواردة في هذا الذي ذكر بأنها لا يصح سندها، فهي وإن تعددت طرقها ضعيفة عنده، إذ لم يسلم منها طريق من قادح، كوجود ضعيف، أو مجهول، أو متروك، أو من لا يحتج به فيها، كما نقل ذلك عنه ابن الجوزي في «التحقيق في أحاديث الخلاف» «**ولعل له فيه مذهباً لا يساعد عليه**» المعروف عن ابن معين أنه لا يتساهل في التصحيح، ولا في توثيق الرواة.

«**ومن ذلك**» أي ما جرى فيه الاعتراض على وجه جملي «**اعتراض أصحاب أبي حنيفة**» ومثلهم أبو حنيفة نفسه «**بعدم التواتر فيما**» في كل أمر «**تعم به البلوى**» أي يعم الناس جميعاً أمره والاهتمام به، ومن ثَمَّ تعمهم الحاجة إلى العلم بحكمه، فهو ليس شيئاً لا يحتاج إلى العلم به إلا آحاد الناس، لأنه قلَّ من الناس من ينزل به، فيحتاج إلى حكمه، وإنما هو شيء عام يشمل كل الناس، فالكل مبتلى بأمره، ثم العلم بحكمه.

«**فإن مذهبهم**» أي الحنفية «**أن التواتر شرط في**» صحة الخبر الذي يتضمن حكم «**ما**» أمر «**تعم به البلوى**» ومعتمدهم في ذلك أن الدواعي متوفرة على حفظه ونقله، فلا يقبل إلا إذا رواه الجمع الكثير، ثم إن العادة تقضي في مثله بالإلقاء إلى الكثير لحاجتهم إلى معرفة حكم ما ابتلوا به، وهو أمر لا مفرَّ من الاهتمام به، إذ لا عذر لهم في جهل ما هو من ضروريات دينهم. هذا رأي الحنفية موجزاً.

وهو ـ كما ترى ـ مؤسس على رعاية مجريات العادات، لكن واقع الأمر يشهد بخلاف هذا الذي ذهبوا إليه، لأنه تقرر بالاستقراء أن أحاديث كثيرة جداً جاءت فيما

تعم به البلوى، وهي أحاديث آحاد. ومن تتبع أحاديث الأحكام عرف هذا على يقين ولذلك لم يعرج الجمهور من أهل المذاهب الفقهية الأخرى على هذا الرأي الحنفي، بل اعتبروه ساقطاً، لا مبالاة به عند أهل النظر الصحيح.

والحنفية وإن شرطوا هذا الشرط فإنهم لم يلتزموا به، فقد أخذوا بأحاديث آحاد فيما تعم به البلوى، بل أخذوا بالأحاديث الضعيفة في ذلك.

نعم في كتبهم أنهم يقبلون أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى إذا اشتهرت، أو تلقتها الأمة بالقبول.

وذكروا أن هذا هو تحرير هذه المسألة عندهم، «**كما**» أي يتصور ذلك في مثل ما «**إذا احتج أصحابنا وأصحاب الشافعي**» «**على وجوب**» الإتيان بـ«**الوضوء من**» أجل «**مس الذكر**» أي مس الرجل ذكره، سواء وجد اللَّذة أو لم يجدها، سواء قصدها، أو لم يقصدها. وأما مس الرجل ذكر غيره فإنه يجري فيه حكم اللمس، فإن وجد اللذة أو قصدها انتقض وضوءه، وإن لم يحصل شيء من ذلك لم ينتقض وضوءه.

هذا مذهب المالكية في هذه المسألة مختصراً «**بحديث بسرة**» بنت صفوان أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**من مس ذكره فليتوضأ**» وهذا الحديث أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن حبان، والدارقطني والبيهقي، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» وقد روي بألفاظ وأسانيد مختلفة «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين «**هذا خبر واحد فيما**» أي أمر «**تعم به البلوى وما تعمّ الحاجة إليه ينبغي أنْ يكثر ناقلوه ويتواتر لعموم الحاجة إليه**» الحاجة إلى معرفة حكمه «**ينبغي**» يجب، ولقولهم بالوجوب في هذا جعلوه شرطاً، وسموا الحديث الذي ورد فيه حكم لأمرٍ تعم به البلوى، ولم ينقل متواتراً، ولا هو متلقى من الأمة بالقبول. وليس مشهوراً بالحديث المستنكر «**فإذا لم يتواتر**» ولم تتلقه الأمة بالقبول، ولم يكن مشهوراً «**فهو باطل**» عندهم.

«**وكذلك إذا احتج أصحاب**» الإمام «**الشافعي**» ـ رحمه الله تعالى ـ «**وابن حبيب**» هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان الأندلسي، عالم الأندلس، وفقيهها «**من أصحابنا**» المالكية «**على أن المتبايعين**» أي البائع والمشتري «**لهما**» أي يحق لهما «**الخيار في إمضاء البيع وفسخه ما داما**» باقيين «**في المجلس**» بقوله ـ ﷺ ـ: «**المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا إلا بيع الخيار**» وهو جعل الخيار لأحد المتبايعين، لينظر متروياً هل يمضي البيع، أو يرده، ويحدد لفترة التروي فيه مدة معلومة كثلاثة

أيام. وتسمى عهدة الثلاث. وهذا الحديث أخرجه الشيخان، وغيرهما.

«**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» ـ رحمه الله تعالى ـ «**هذا**» الخبر «**خبر الواحد**» وورد «**فيما تعم به البلوى فلا يقبل**» عندنا. والجواب «**عندنا**» المالكية «**وأصحاب الشافعي**» في جميع ما تقدم مما خالفنا نحن والشافعية فيه الحنفية وهم مستدلون في رد ما ورد فيه من الأحاديث، بأنه مما تعم به البلوى «**أن خبر الواحد عندنا مقبول مطلقاً**» سواء ورد فيما تعم به البلوى، أو ورد في غيره «**كما تقرر**» في كتب أصول الفقه مفصلاً.

«**وإنما لم نقل نحن**» معشر المالكية «**بالخيار**» أي بخيار المجلس المتقدم ذكره، وقلنا إنه إذا وجبت الصفقة فلا خيار «**لأن العمل**» يعني عمل أهل المدينة «**عندنا مقدم**» على خبر الآحاد، وسيأتي الحديث على هذا الأصل المالكي (عمل أهل المدينة) وما يتصل به إن شاء الله سبحانه وتعالى.

«**ومن ذلك**» ما ورد فيه الحديث بوجه إجمالي «**أن يطعن أحد من السلف**» الصالح «**في**» مضمون «**الخبر بأمر**» قادح في صحة ذلك الخبر، مبطل لحكمه «**لا يتعلق بعلل الرواية**» وبذلك يكون من هذا القسم. فإن تعلق بعلل الرواية كان من الجهة التفصيلية التي سيرد ذكرها «**وإنما هو**» أي هذا الأمر القادح «**نظر عقلي**» لاعتماده على قاعدة استحالة تعميم العمل به «**قياسي**» إذ ما دام قد سقط حكمه في بعض الصور لاستحالة العمل به فيها وذلك البعض هو المهراس فإن سقوطه فيما سواه كذلك، فيلحق ما لم يسقط فيه بما سقط فيه «**كما إذا احتج الجمهور على مشروعية**» والمشروعية تصدق بالندب، والوجوب والإباحة، والمعروف في هذه المسألة الأولان (الندب والوجوب) والندب قول الجمهور «**غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، بقوله ـ ﷺ ـ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» وتمامه: «فإنه لا يدري أين باتت يده»**». وقد أخرج هذا الحديث البخاري، وليس في روايته ذكر العدد. كما أخرجه أصحاب السنن وأحمد. وقد روي بألفاظ مختلفة، وفي بعض رواياته زيادة لم ترد في بعض رواياته الأخرى.

«**فيقول المخالف: هذا الحديث قد أنكره**» عبد الله «**ابن عباس**» ومثله في ذلك أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ «**ولذلك لما بلغه وسمعه قال**» لراويه وهو أبو هريرة: «**أرأيت لو توضأ في مهراس**» «**وكذلك**» أي ومثل المثال المتقدم احتجاج

أصحابنا وأصحاب الشافعي بحديث سهل بن أبي خيثمة في قصة «حويصة» بضم الحاء وفتح الواو والصاد بينهما ياء مشددة مكسورة، ورروي بتخفيفِ الياء، ابن مسعود بن كعب الخزرجي و«محيِّصة» بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر التحتانية وتشديدها، وفتح الصاد المهملة، وروي بتخفيف الياء، وهو أخو حويصة السابق «وفيه» أي هذا الحديث «أن رسول الله ـ ﷺ ـ **قال لهم حين أنكرت يهود خيبر**»: «**تحلفون خمسين يميناً، وتستحقون دم صاحبكم ـ أو قاتلكم**» الحديث. فبدأ فيه بأيمان المدعين قبل أيمان المدعى عليهم.

ونص الحديث تاماً: عن سهل بن أبي خيثمة قال: «انطلق عبد الله بن سهل ومحيصة بن مسعود إلى خيبر، وهي يومئذ صُلح، فتفرقا، فأتى محيصة إلى عبد الله ابن سهل، وهو يتشحط في دمه قتيلاً، فدفنه، ثم قدم المدينة. فانطلق عبد الرحمٰن ابن سهل ومحيَّصة وحويصة ابنا مسعود إلى النبي ـ ﷺ ـ فذهب عبد الرحمٰن يتكلم، فقال: كبر، كبر، وهو أحدث القوم، فسكت، فتكلما، قال: أتحلفون وتستحقون قاتلكم، أو صاحبكم؟ فقالوا: وكيف نحلف، ولم نشهد، ولم نر؟ قال: فتبرئكم يهود بخمسين يميناً، فقالوا: كيف نأخذ أيمان قوم كفار؟ فعقله النبي ـ ﷺ ـ من عنده. متفق عليه. وفي بعض رواياته شيء من الاختلاف عن بعض «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» ومن وافقهم من كل من لا يوجب القود ـ القتل بالقسامة، وإنما الواجب بما عندهم جميعاً هو اليمين، فيحلف خمسون رجلاً من المتهمين خمسين يميناً، ما قتلوه، ولا علموا قاتله. ثم بعد حلفهم تلزمهم الدية على قول جمهورهم ولا يمين على المدعي عند هؤلاء الحنفية ومن وافقهم.

«**هذا الحديث قد أنكره عمرو بن شعيب، وقال: ما هكذا الشأن**» أي حقيقة الأمر «**وما قال النبي ـ ﷺ ـ احلفوا على ما لا علم لكم به**» كما تدعون «**والجواب**» عند من يقول بالقتل بالقسامة وأن البداءة تكون بأيمان المدعين قبل أيمان المدعى عليهم «**أن الحديث**» النبوي «**لا يقدح فيه مخالفته للقياس**» وهذا الحديث يرى من لم يأخذ به أنه مخالف للقياس ـ أي للأصول الشرعية المقررة في مثل هذه المسألة ـ لأنه خالف قاعدة البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وقاعدة «أن اليمين لا يجوز إلاَّ على ما علمه الإنسان قطعاً بالمشاهد الحسية، أو ما يقوم مقامها»، «**إذا ورد على شرطه**» من صحة سنده وعدم إعلال متنه، وهذا الحديث أتى شرطه، فلا يقدح فيه ما تقدم «**فإن النبي ـ ﷺ ـ مشرّع**» مؤسس وإطلاق المشرِّع عليه ـ ﷺ ـ

مجاز؛ لأن الله ـ تعالى ـ هو الذي يشرع الأحكام حقيقة «**للأحكام**» والقسامة مما شرعه، فصارت بذلك أصلاً من أصول الشريعة مستقلا، فتخصص بها الأدلة العامة، وفيها حفظ للدماء وزجر للمعتدين، ولا يحل طرح سنَّة خاصة لأجل سنَّة عامة «**ولعمل ما اعتقده فيه**» أي في هذا الحديث «**من**» وجود «**المخالفة**» ومِن بيانية لما «**لا تتم**» لخلل ونقص فيما بنيت عليه من المقدمات، إذ المخالفة لا تتم ولا يصح ثبوتها إلا إذا تعذر الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر، فإذا تعذر يصار إلى الترجيح، فيؤخذ بالدليل القوي.

«**بل لذلك**» الذي أعتقده مخالفة «**وجه**» أي طريق يتخلص فيه من هذا التعارض المدعى وهو أن يجمع فيه بين هذه النصوص، كما تقدم، بأن تجعل القسامة أصلاً من أصول الشريعة.

تخصص الأدلة العامة الأخرى التي ذكر أنها تعارضها فلا مخالفة حينئذٍ «**فهذا**» الذي تقدم «**ما**» أي بعض مَا «**يتعلق بـ**»الاعتراض على «**السند الآحادي**».

## القول في الجهة التفصيليَّة

«**اعلم أن من شرط السند**» الذي يروى به الحديث، شرطان: الأول: «**أن يكون مقبول الرواة**» ولا يقبل رواة الحديث إلا إذا استجمعوا شرائط القبول التي تثمر الثقة، وسيذكر المصنف هذه الشرائط ـ الشروط ـ الشرط الثاني: أن يكون هذا السند «**متصلاً إلى النبي ـ ﷺ ـ**» وإلا فهو مرسل، أو منقطع، أو معضل.

«**فهذان شرطان**» لا بد منهما في كون الخبر حديثاً نبوياً «**الشرط الأول في قبول الرواة**» والحديث فيه عن شروط قبول الرواة.

«**اعلم أن الراوي**» للحديث النبوي «**لا بد**» يجب «**أن يكون عدلاً**»، وهو من قامت به صفة العدالة، وقد اختلف في معنى العدالة ـ هذه ـ بعد الاتفاق على أنها شرط هنا فعرَّفها ابن الحاجب بقوله: «**هي محافظة دينية تعمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة**». وقال الإمام الرازي: هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفس بصدقه. ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر، وعن بعض الصغائر كالتطفيف في الحبة، وسرقة باقة من البقل، وعن المباحات القادحة في المروءات، كالأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأراذل، والإفراط في المزاح.

والضابط فيه: أن كل ما لا يؤمن معه جرأته على الكذب ترد به الرواية، وما لا، فلا. وعند الحنفية: العدالة عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق.

وهذا الذي أورده ابن الحاجب والرازي هو الذي عليه الجمهور من حيث الجملة، وإن كانت بعض العبارات المنقولة في هذا الشأن ـ تعريف العدالة ـ عنهم فيها شيء من الاختلاف، فإنهم على وفاق من حيث الجملة.

«**ضابطاً**» يعني أن من شرط الراوي أن يكون ضابطا والضابط من قامت به صفة الضبط ـ أي اتصف بها ـ والضبط: الاتصاف بالحفظ، وقلة الغلط، والسهو.

وقد حصر المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ ما يشترط في الراوي في شرطين، والمعروف المنصوص في كتب الأصول أنها خمسة، وهي:

1 ـ التكليف، فلا تقبل رواية صبي، ولا مجنون.

2 ـ الإسلام، فلا تقبل رواية كافر من يهودي أو نصراني أو غيرهما إجماعاً.

3 ـ العدالة.

4 ـ الضبط.

5 ـ عدم التدليس، والتدليس على ضربين: تدليس في المتن وهو أن يزيد في حديثه ـ ﷺ ـ وتدليس في الإسناد. وهو أن يكون باستبدال الأسماء بغيرها، ويكون بطرح اسم بعض الرواة، ويكون بغير ذلك، كما هو مفصل في كتب علم الحديث، وكتب علم الأصول المطولة.

«**فلنتكلم في**» مسائل «**العدالة أولاً و**»أي ثم نتكلم «**ثانياً**» في مسائل «**الضبط**».

اعلم أن القدح في عدالة الراوي إما» أن يكون «**فيما يتعلق بالحديث**» الذي به الاستدلال والاحتجاج «**نفسه**» على وجه الخصوص، فلا يتعداه ذلك القدح إلى ما سواه من الأحاديث إذا رواها ذلك الراوي «**وإما**» أن يكون «**مطلقاً عاماً، بحيث يكون القدح يسقط جميع ما يرويه ذلك الراوي، كما سيأتي بيانه**».

«**فأما ما يتعلق بالحديث**» الذي به الاستدلال وفيه النظر والمناقشة وحده «**نفسه**» أي على وجه الخصوص «**فمنه ما أنكر الأصل**» الشيخ المروي عنه «**رواية**» أي ما رواه «**الفرع**» وهو الراوي عن الشيخ. ويظهر ذلك في مسائل «**كما إذا احتج أصحابنا على افتقار**» احتياج صحة عقد «**النكاح إلى ولي**» للمرأة، يزوجها «**بقوله ـ ﷺ ـ: أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل ـ الحديث**»

أخرجه أصحاب السنن وأحمد. وتمامه: «**فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**». ومعنى اشتجروا: وقع التجافي والتباعد بينهم.

«**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» في دفع هذا الاحتجاج، إذ لا يقولون بكون الولي شرطاً في صحة عقد النكاح، كما هو معلوم «**هذا الحديث**» المحتج به «**يرويه**» عبد الملك بن عبد العزيز «**ابن جريج**»: فقيه الحرم المكي. إمام أهل الحجاز في عصره. قال الذهبي: كان ثبتاً. لكنه يدلس «**عن سليمان بن موسى**» الأموي بالولاء، أبو الربيع المعروف بالأشدق، من الفقهاء العلماء دمشقي، مات مسموماً «**عن ابن شهاب**» محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب «**الزهري**» أحد كبار العلماء الحفاظ.

قال ابن جريج: سألت عنه، أي عن هذا الحديث، ابن شهاب حين لقيته «**فقال: لا أعرفه**» أي لا أعرف هذا الحديث. وفي رواية: لقيت الزهري فأخبرته بهذا الحديث فأنكره.

«**والراوي إذا أنكر ما روى**» أي أنكر الحديث الذي رواه «**لم يحتج به**» أي بذلك الحديث. وابن شهاب قد أنكر هذا الذي رواه، فسقط الاحتجاج به «**كالشهادة**» فإن الشاهد إذا أنكر الشهادة سقطت، فلا يحكم بها، وإن نقل عنه أنه شهد تلك الشهادة ثقات يعتد بهم.

«**والجواب**» عن هذا الاعتراض «**عندنا**» معشر المالكية ومن وافقنا «**أن الأصل**» المروي عنه وهو ـ هنا ـ ابن شهاب «**لم يصرح بتكذيب الفرع**» أي لم يقل أنه كذب علي. والفرع هو الراوي عن الأصل، وهو ـ هنا ـ سليمان بن موسى، والمروي عن الزهري أنه كان يثني عليه ـ على سليمان هذا ـ «**فإذا روى عنه**» عن هذا الفرع «**العدل**» أي الراوي العدل «**وجب العمل بما**» يعني بهذا الذي «**روى**» أي رواه العدل عن ذلك الفرع.

«**ولا يضر نسيان**» الشيخ «**المروي عنه**» ما روي عنه، لأن المرء قد يحدث، وينسى ما حدث به. قال الإمام أحمد بن حنبل: كان ابن عيينة يحدث ثم ينسى، فيقول: ليس هذا من حديثي، ولا أعرفه.

«**وقد جرت عادة المحدثين أن يروي الأصل عن الفرع عن الأصل نفسه إذا نسي الأصل**» من ذلك ما روي عن سهيل بن أبي صالح أنه ذكر له حديث، فأنكره، فقال له ربيعة: أنت حدثتني به عن أبيك، وكان سهيل يقول: حدثني ربيعة عني.

«وقد أفرد» صنَّف «في ذلك» أي فيمن حدَّث ونسي «الدارقطني» علي بن عمر ابن أحمد بن مهدي، أبو الحسن، إمام عصره في الحديث أول من صنَّف القراءات وعقد لها أبواباً، منسوب إلى: «دار القطن» من أحياء بغداد «جزءاً» كتاباً.

«نعم، إذا صرح الأصل بتكذيب الفرع» فيما رواه عنه «علمنا أن أحدهما كاذب» على جزم، فلا يعمل بذلك الحديث الذي كذب فيه الشيخ راويَه عنه، أو غلط فيه الشيخ راويَه، على الصحيح، وحكي الإجماع على عدم العمل به، لكنه غير ثابت، إذ قد ذهب بعض أهل العلم إلى العمل به، وعدم رده «لكن ذلك» التكذيب «لا يقدح في رواية كل منهما» أحاديث أخرى «غير هذا الحديث» بل هما على عدالتهما «لعدم تعيين الكاذب» منهما، إذ عدالتهما متحقِّقة متيقنة، وسقوطها مشكوك فيه، وبناء على أنهما على عدالتهما فإنهما لو شهدا عند حاكم في واقعة قبلا، لأن ذلك التكذيب قد يكون عن ظن أو غيره، ومع الاحتمال المتعارض الأطراف يسقط الاستدلال «على ما تحقق في» علم «أصول الفقه» في كتاب ـ باب ـ السنَّة.

«وإنما كان نسيان الأصل» الذي نقلت عنه الشهادة، وأخذت عنه «قادحاً في شهادة الفرع» يسقطها، فلا يعتمد بها «في باب الشهادة» دون باب الرواية «لضيق باب الشهادة» كما قرر ذلك الإمام القرافي في «الفروق» في الفرق الأول منه، وهو الفرق بين الشهادة والرواية «ولذا اعتبر» اشترط «فيها» أي في الشهادة بجميع أنواعها «العدد» وهو يختلف ويتفاوت في الشهادات باختلاف مواضيعها «والحرية والذكورية، ولم يعتبر» يشترط «شيء من ذلك» الذي اعتبر في الشهادة، واشترط فيها «في الرواية» لكون ذلك الذي اعتبر في الشهادة لا يناسب على وجه مصلحي العمل به في الرواية.

«والتحقيق فيه» أي في هذا الموضوع هو «أن الأصول المعتمد عليهم «في الشهادة» وهم الذين نقلت عنهم الشهادة «استنابوا الناقلين عنهم» جعلوهم نواباً عنهم «فيما يجب عليهم» أي على أولئك الأصول «من أداء الشهادة عند القاضي، ومع وجود «الجهل بأصل الشهادة لا يمكنهم» أي الناقلين، أي لا يجوز لهم «أن يستنيبوا غيرهم» يشهد بذلك الذي نقلوه عن ذلك الأصل الناسي «في الأداء» أي أداء الشهادة تلك عند القاضي ـ الحاكم ـ «بخلاف الرواية» فإنها متفرقة عن الشهادة كما افترقت عنها في الشروط المتقدمة «فإن» الفاء تفريعية «الراوي لم يستنبه» الشيخ «المروي

**عنه**» أي لم يجعله نائباً عنه «**فيما روى**» أي في الذي رواه عنه.

«**وتمام هذا**» موجود «**في**» كتب «**الفقه**» وكتب الفروق، وغيرها، قال الشيخ أبو العباس الونشريسي: «وإنما قالوا: إذا نسي شهود الأصل أصل الشهادة بطلت شهادة الفرع، وقالوا في المخبر: إذا نسي الخبر فإنه يروى عنه ما نسي، لأن الراوي ليس بفرع للمروي عنه ـ فلم يفتقر في ذلك إلى ثبوته، وشهادة الفرع لا تثبت إلا بثبوت شهادة الأصل، لأنها فرع عنها. وأيضاً المخبر لما جاز له أن يخبر بالخبر بمحضر المروي عنه، جاز للناقل عنه أن يخبر بذلك، وإن كان قد نسيه المخبر. ولما لم يكن لشاهد الفرع أن يشهد مع حضور شاهد الأصل، لم يجز له أن يشهد له بما نقل عنه في حال نسيان الأصل، فلذلك افترقا».

«**ومن ذلك**» أي ما يتعلق بالحديث نفسه ـ الذي فيه الكلام وحده خاصة «**ما إذا انفرد**» الراوي «**العدل بالزيادة**» على متن رواه غيره بدونها، كما ذكر ذلك المصنف بقوله: «**وقد روى الحديث**» أي هذا الحديث الذي رواه ذلك العدل بالزيادة «**جماعة، ولم يذكروا تلك الزيادة**» وذلك يجري في أمثلة كثيرة «**مثل ما إذا احتج أصحابنا**» المالكية «**على أن زكاة الحرث يعتبر**» يشترط «**فيها النصاب**» وهو المقدار الذي تجب فيه الزكاة إذا بلغه المزكّىٰ «**بخمسة أوسق**» يعني حال كون ذلك النصاب مقدراً ومحدداً شرعاً بخمسة أوسق ـ والوسق ستون صاعاً ـ «**بما روي**» وهو «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال**: «**فيما**» أي في الذي «**سقت السماء**» أي المطر، وهي من باب ذكر المحل وإرادة الحالّ. وفي رواية البخاري: فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً ـ بفتح العين المهملة والمثلثة المخففة وكسر الراء وتشديد التحتانية ـ ما يسقى بالسيل في حفر، وتسمى الحفرة عاثوراء لتعثر المارِّ بها، إذا لم يعلمها، وهو المسمى بالبعلي «**العشر**» أي العشر واجب فيما سقت السماء «**وفيما سقي بالنضح**» بفتح النون وسكون المعجمة بعدها مهملة ـ ما سقي من الآبار بالغرب ـ الدلو ـ أو السانية، «**نصف العشر إذا بلغ**» الحب المأخوذ من تلك الأرض قدراً محدداً «**بخمسة أوسق**»، «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين قادحين في هذا الدليل: «**هذه الزيادة**» وهي إذا بلغ خمسة أوسق «**لم تثبت في الحديث**» هذا «**فإن الجماعة الذين رووا هذا الحديث**» مثل البخاري وأصحاب السنن وأحمد «**كلهم لم يذكروها، فأوجب**» الفاء تفريعية «**ذلك**» الترك من الرواة لهذا الحديث لها كلهم «**ريبة**» شكاً «**في**» عدالة «**راويها**».

«**والجواب**» عند من يقول بأن زيادة العدل مقبولة إذا كان ضابطاً، سواء كانت الزيادة في لفظ الحديث، أو معناه، إن تعدد المجلس، والذي يقولون بهذا القول هم جماهير العلماء، وقيل إنه ـ هذا القول ـ مجمع عليه، وهذا غير صحيح. وأما إن اتحد المجلس وتصورت غفلة أو سهو عادة ممن لم يروا الزيادة، أو شك أن في المجلس من تقع منه الغفلة أو غيرها من موانع التنبه، أو شك في اتحاد المجلس وتعدده، فالصحيح القبول لتلك الزيادة.

«**إن الزيادة**» لا ترد، بل تقبل «**ما لم تقطع**» تحكم حكماً مقطوعاً به «**الجماعة**» التي لم ترو الزيادة «**بعدها**» بعدم وجودها، بل سكتت عنها، فلم تنفها صراحة، وعلى جزم، فإنه «**لم تتعارض**» «**روايتهم**» أي الجماعة، وذكر الضمير وجاء به على صيغة الجمع باعتبار أفراد الجماعة «**ورواية من زاد، وإنما يمكن القطع**» بسقوط تلك الزيادة وعدم قبولها كما قال بذلك الأبهري وغيره من المالكية، وهو قول الأكثر، ـ كما قيل ـ حتى حكي فيه الإجماع، لكنه لا يصح، ولا يكاد، إذ قد ذهب إلى أن القول بقبول الزيادة في هذه الصورة جمهور الفقهاء والمحدثين «**إذا اتحد المجلس**» الذي سمعت فيه تلك الجماعة وراوي الزيادة ذلك الحديث نفسه. ومعنى: اتحد المجلس، كان واحداً «**وكانوا**» الرواة «**بحيث**» بمكان وحالٍ لا يتصور فيه أنه «**يغيب عنهم شيء**» فيه «**يمكن أن يسمعه غيرهم**» من الحاضرين.

«**وعلى هذا**» أي وبناء على هذا الذي ذكر من المقدمات الصحيحة عقلاً «**لا ريبة**» لا شك في صحة زيادة الثقة العدل إذا خلت من هذه العلل القادحة في صحتها.

وهنا انتهى كلامه على الاعتراض الخاص بالحديث الذي به الاستدلال في المسألة، وعليه الاعتراض وحده، لعلة رآها المعترض فيه.

ثم انتقل إلى الاعتراض العام المطلق في العدالة فقال: «**وأما**» النوع الثاني وهو «**الاعتراض المطلق على العدالة**» أي على وجودها، والاعتراض المطلق هو الذي يقتضي الشمول والعموم لكل الأفراد، وإجراؤه على العدالة مفاده عدم التقييد بالاعتراض على حديث معين، ونظمه لكل ما ينطوي تحت ما يقتضيه من أفراد «**فمن ذلك أن يبين في الراوي أنه كذاب**» موصوف بالكذب «**أو متروك الحديث**» وهذا اللفظ في مرتبة الذي بعده ـ أي كذاب ـ ومثله واهي الحديث. وهذه الألفاظ تسقط عمن وصف بها العدلة، وبذلك فحديثه لا يكتب على الإطلاق، ولا يعتبر

به، ولا يستشهد به، كما ذكر ذلك علماء الحديث. وذلك يجري توظيفه في المناظرات الفقهية فيتجلى حاله: «**كما إذا احتج**» أصحابنا «**على عدم مشروعية جلسة الاستراحة**» وهي التي تكون بعد الفراغ من السجدة الثانية وقبل النهوض إلى الركعة الثانية، والرابعة «**بما روي**» من «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه**» ومقتضاه أنه لم يجلس قبل النهوض. ولو جلس لكان عليه أن يقوم على ظهورهما، لا على صدورهما.

«**فيقول أصحاب الشافعي**» ومن وافقهم ـ وفي النقل عن الشافعي وأحمد في هذه المسألة خلاف، فنقل عنهما القول بها أي بجلسة الاستراحة وخلافه «**هذا الحديث**» الذي سقتموه حجة على عدم مشروعية جلسة الاستراحة لا يصح لأنه «**يرويه خالد بن إلياس**» ويقال: خالد بن أياس، والصحيح خالد بن إلياس «**بإسناده عن أبي هريرة**» وإسناده هكذا: حدثنا أبو عيسى الترمذي، قال: حدثنا يحيىٰ بن موسىٰ، حدثنا أبو معاوية، حدثنا خالد بن إلياس عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة رضي الله عنه، «**وخالد**» هذا «**متروك عند أهل الحديث**». قال أحمد بن حنبل: خالد متروك الحديث، وقال يحيى بن معين: ليس ـ يعني خالدا المذكور ـ بشيء، ولا يكتب حديثه.

«**والجواب**» عندنا معشر المالكية ومن وافقنا «**أن الحديث**» المذكور «**الذي احتججنا به لم نروه عن طريق خالد عن أبي هريرة**» وهي الطريق المذكورة «**بل**» رويناه «**من طريق آخر، فقد رواه الأعمش**» سليمان بن مهران «**بأسانيد عن ابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس**»، وغيرهم.

«**فإن تعين**» تحقق ولزم «**أن الحديث له ذلك الراوي**» وحده «**ولم يرو عن غيره**» من الرواة العدول الثقات الضابطين «**لم يصح الاحتجاج به**» على الإطلاق.

ويتصور جريان هذا والتمثيل له في «**مثل ما إذا احتج أصحاب أبي حنيفة على وجوب المضمضة والاستنشاق في الغسل من الجنابة**» خاصة وهو قول انفردوا به عن سائر المذاهب الفقهية، لأن من قال بوجوبهما سوّى في ذلك بين الوضوء والغسل، وكذلك من قال بسنيتها، فإنه ـ أيضاً ـ لم يفرق في ذلك بين الوضوء والغسل، أما الحنفية فإنهم قالوا بوجوبهما في الغسل خاصة «**بما روي**» من «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «المضمضة والاستنشاق فريضتان في الغسل من الجنابة ثلاثا**» أي ثلاث مرات.

«**فيقول أصحابنا**» ومن وافقهم في أن المضمضة والاستنشاق سنة ـ وهم الشافعية «**هذا الحديث لم يرو إلا من طريق بركة بن محمد**. وكذلك قال الدارقطني. **قال: كان**» محمد هذا «**يضع الحديث**».

«**ومن ذلك**» الاعتراض المطلق على عدالة الراوي «**أن يُقْدحَ في دينه مطلقاً**» بأي قادح شرعي سواء كان كذباً أو غيره، ويجري ذلك ويعرض في «**مثل ما إذا احتج أصحابنا على سقوط قراءة الفاتحة و**» قراءة «**غيرها**» وهو السورة «**عن المأموم**» في الفرض والنفل «**بما روي**» من «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال**: «**من كان خلف الإمام فقراءة الإمام له قراءة**» لم أظفر به بهذا اللفظ في هذا الحديث، وما وجدته جاء بهذا اللفظ: «**مَن صلى خلف الإمام...**» أخرجه الدارقطني، وقال عقبه: «**حديث منكر**». كما رواه غيره. وبهذا اللفظ «**من كان له إمام فقراءته له قراءة**» أخرجه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما، من طرق مختلفة.

«**فيقول أصحاب الشافعي: هذا الحديث**» ساقط لأنه «**يرويه جابر الجعفي**» وهو جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي، تابعي، شيعي، كوفي «**وكان يقول بالرجعة**» ومن ثم «**فلا يحتج بحديثه**».

«**والجواب عندنا**» عن هذا الاعتراض «**أنَّا نروي هذا الحديث من غير طريق جابر الجعفي وهو طريق أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله**» قال ابن الجوزي، قال الدارقطني: حدثنا علي بن عبد الله بن مبشر، حدثنا محمد بن حرب الواسطي قال: حدثنا إسحاق الأزرق عن أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد، عن جابر قال (...).

ولهذا الحديث طرق أخرى، قال علماء الحديث إنها كلها ضعيفة.

«**ومن ذلك**» الاعتراض المطلق المتقدم بيانه «**الجهل بعدالة الراوي، وهو**» المسمى اصطلاحاً «**المجهول الحال**» والمجهول العدالة مطلقاً، وهو غير المستور، لأن المستور هو من كان عدل الظاهر خفي الباطن، وهو يحتج به بعض من لا يقبل الأول مجهول العدالة.

ويجري التوظيف لهذا النوع في «**مثل ما إذا احتج بعض أصحابنا في**» تأصيل «**أحد قولي المدونة**» يعني: في أحد القولين الذين فسر بهما قول مالك في المدونة».

«**إنما الحديث الذي جاء**: «**لا تستقبل القبلة لغائط أو لبول**» إنما يعني بذلك

فيافي الأرض، ولم يعن بذلك القرى، والمدائن (. . . وإن كانت تلك المراحيض مستقبلة القبلة. اهـ باختصار. وهذان القولان أوردهما الدردير، وهو يفسر كلام الشيخ خليل بقوله: «**وأول أي فهم كلام المدونة الدال على جواز الوطء والبول في المنزل مع الاستقبال أو الاستدبار بالاضطرار إليه** «**بالساتر**» بين الشخص والقبلة، فإن كان بلا ساتر فلا يجوز» هذا هو القول الأول، وهو الذي يعنيه المصنف بكلامه المتقدم. القول الثاني أشار إليه الأبي ـ أيضاً ـ بقوله: وأول ـ أيضاً ـ «**بالإطلاق**» عن التقييد بالساتر «**فيجوز ذلك**» مطلقاً «**بما روى خالد بن أبي الصلت بإسناده عن عائشة**» أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: ذُكر لرسول الله ـ ﷺ ـ» وفي «المقدمات» لابن رشد: (. . .) ذكر عند النبي ـ ﷺ ـ «**أن قوماً يكرهون استقبال القبلة بفروجهم**» وفي المقدمات: «**أن يستقبلوا بفروجهم القبلة**»، «**فقال**: «**استقبلوا بمقعدي القبلة**»ـ **وهو خاص بالبنيان**» يعني أن الجواز خاص ـ بالبنيان ـ. وهذا الحديث أخرجه ابن ماجه، وهو حديث ضعيف.

«**فيقول من خالف من أصحابنا وغيرهم**» في هذه المسألة من قبله «**خالد بن أبي الصلت قال فيه أبو ثور**» إبراهيم بن خالد «**إنه مجهول، والمجهول عندنا**» معشر المالكية ـ كما ذكره ابن النجار وغيره ـ «**لا يحتج به**».

«**والجواب عند أصحابنا**» أولئك «**أن نبين أنه معروف الحال**» والدليل على ذلك رواية الشيوخ عنه «**فإن الثقات الذين لا يروون إلا عن عدل قد رووا عنه، كمبارك بن فضالة**» ابن أبي أمية البصري مولى قريش، من كبار المحدثين والنسَّاك، كثير التدليس، تكلم فيه، وذكر أبو زرعة وغيره: «أنه ـ المبارك ـ إذا قال حدثنا فهو ثقة مقبول». وقال أبو داود: مدلس، فإذا قال حدثنا فهو ثبت. وقال مبارك هذا: جالست ـ يعني الحسن البصري ـ ثلاث عشرة سنة. وقال أحمد: «ما رواه عن الحسن يحتج به». خرج له الترمذي، وأبو داود، والعقيلي. «**وواصل مولى أبي عيينة وغيرهما**».

«**فإن أمكن رواية**» هذا «**الخبر**» الذي رواه خالد بن أبي الصلت «**عن رجل آخر**» غير خالد المذكور «**معروف**» عند أهل الحديث وكان عدلاً «**فلأصحابنا أن يجيبوا**» عن هذا الاعتراض «**بذلك**» ويستغنوا به عن هذا الطريق المقدوح فيه.

«**واعلم أن المجهول الحال**» أي مجهول العدالة مع كونه معروف العين «**قد اختلف أهل الأصول**» والفقهاء والمحدثون «**في**» جواز «**قبول روايته**» فمنهم من لا

يقبل روايته مطلقاً، وهم الجماهير، ومنهم المالكية والشافعية وأحمد في رواية عنه.

ومنهم من قال: تقبل مطلقاً، وهم الحنفية، وابن فُورك، وسُليم الرازي، والمحبُّ الطبري، والطوفي من الحنابلة.

ومنهم من قال: إن كان الراويان عنه أو الرواة عنه لا يروون إلا عن عدل قُبِلَ، وإلا فلا.

«**والمسألة مشروحة في**» كتب «**علم الأصول**» وفي كتب علم الحديث.

## الكلام في الضبط

الضبط: الحفظ، وقلة الغلط، والسهو، ولا يشترط في تحققه (الضبط) ضبط اللفظ.

ويعرف كون الراوي ضابطاً بموافقته الثقات المتقنين غالباً، ولا تضر مخالفته النادرة، فإن كثرت اختل ضبطه، ولم يحتج به.

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**والاعتراض عليه**» أي على الضبط، يعني على وجود الضبط وتحققه وقيامه بالراوي «**بأمرين**» قادحين «**الأول**» منهما «**أن يذكر المعترض أن الراوي**» الذي روى الحديث الذي استدل به المستدل «**كثير السهو والغفلة**» فلا يحتج بما يرويه.

ويجري إيراد ذلك في مسائل «**كما إذا احتج أصحابنا المغربيون**» والحنابلة «**على ما رواه**» عبد الرحمٰن «**ابن القاسم**» بن خالد بن جنادة العُتَقي المصري، أبو عبد الله، الفقيه المالكي المعروف ـ يعني ما رواه ابن القاسم عن مالك، ورواه عنه سحنون ـ صاحب «المدونة» ـ في «المدونة» «**من أن رفع اليدين في الصلاة ليس إلا عند افتتاحها فقط**» ونص ما في «المدونة»: وقال مالك: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة لا في خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة، يرفع يديه شيئاً خفيفاً، والمرأة في ذلك بمنزلة الرجل.

قال ابن القاسم: «وكان رفع اليدين عند مالك ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام».

«**بما روي**» من «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ: كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود**» هذا حديث البراء بن عازب ـ رضي الله عنه ـ عند أبي داود والدارقطني ولفظه: «رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود».

«**فيقول المخالف من الشافعية**» والحنابلة «**ومن أصحابنا**» المالكية «**المشارقة:**

هذا» الحديث «**يرويه يزيد بن أبي زياد**» الكوفي «**وقال فيه أئمة الحديث: إنه قد ساء حفظه**» فاختلَّ ضبطه «**واختلط ذهنه**» فكثر غلطه «**في آخر عمره**» وكان معمراً إذ قد مات عن نحو تسعين سنة.

«**وقد روى عنه سفيان بن عيينة بمكة: أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يرفع ـ يديه ـ عند الركوع**. قال سفيان: **فلما قدمت الكوفة سمعته يقول: كان النبي ـ ﷺ ـ يرفع يديه عند افتتاح الصلاة، ثم لا يعود، فظننت أنهم لقنوه**».

قال الشوكاني عن هذا الحديث: وهو من رواية يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى عنه، وقد اتفق الحفاظ أن قوله: «**لم يعد**» مدرج في الخبر، من قول يزيد بن أبي زياد. وقد رواه بدون شعبة والثوري، وخالد والطحان وزهير، وغيرهم من الحفاظ.

قال الحميدي: إنما روى هذه الزيادة يزيد. ويزيد يزيد.

وقال أحمد بن حنبل: لا يصح.

وكذا ضعفه البخاري وأحمد ويحيى والدارمي والحميدي وغير واحد.

قال يحيى بن محمد بن يحيى: سمعت أحمد بن حنبل يقول: هذا الحديث حديث واهٍ. وكان يزيد يحدِّث به برهة من دهره لا يقول فيه: ثم لا يعود، فلما لقنوه ـ يعني أهل الكوفة ـ تلقن، وكان يذكرها.

وهكذا قال علي بن عاصم.

وقال البيهقي: اختلف فيه على عبد الرحمٰن بن أبي ليلى.

وقال البزار: قوله في الحديث: «**ثم لم يعد**» لا يصح.

وقال ابن العماد عنه: هو حسن الحديث روى له مسلم مقروناً بآخر. قاله في العبر. وقال في المغني: يزيد بن أبي زياد الكوفي مشهور سيّىء الحفظ. قال ابن حبان: صدوق، إلا أنه كبر وساء حفظه، فكان يتلقن. وقال يحيى: ليس بالقوي. وقال ـ أيضاً ـ: لا يحتج بحديثه. وقال ابن المبارك: ارم به.

«**والجواب عند أصحابنا**» المغاربة «**أنَّا لم نرو هذا الحديث من طريق يزيد**» بن أبي زياد المذكور «**بل**» رويناه من طريق عاصم بن كليب «**عن أبيه عن علي بن أبي طالب**» ـ رضي الله عنه ـ.

«**الثاني**» أي الأمر القادح في الضبط «**أن يكون الراوي ممن يزيد برأيه**» الفقهي «**في الحديث**» النبوي «**حتى**» إنه «**لا يعلم ما**» الذي هو «**فيه من حديث رسول**

الله ـ ﷺ ـ وما» الذي هو «فيه من زيادته» أي زيادة ذلك الراوي من عند نفسه. وهذا النوع من الإدراج تدليس في المتن. ويسمى مدرج المتن ـ كما يعبر به علماء الحديث ـ أما تعريفه فهو: زيادة الراوي في الحديث شيئاً من كلامه، سواء زاده في أوله أو في آخره، أو في وسطه، على وجه يوهم أنه من جملة الحديث الذي رواه. وفاعل ذلك عمداً مرتكب محرماً مجروح عند العلماء لما فيه من الغش. أما من فعله من غير قصد، فهو في سعة، فلا يجرح.

وإيراد العلماء لما ورد فيه هذا من الأحاديث في كتب علوم الحديث معلوم، وكذلك إجراء الاعتراض الفقهي فيه ـ أيضاً ـ جار، والقدح به واقع في ذلك النظر معمول به «مثاله ما احتج به أصحاب أبي حنيفة على أن راتبة الظهر قبلها» أي النافلة الواقعة قبل صلاة الظهر هي «أربع ركعات» متتابعات «لا يفصل بينها بسلام بما» أي بالحديث الذي «روي» وهو «أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يصلي أربعاً قبل الظهر ويقول: أربع ركعات قبل الظهر ـ لا يفصل بينها بسلام ـ تفتح لهن أبواب السماء» وروي بلفظ: أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن أبواب السماء»، أخرجه أبو داود، والترمذي في الشمائل، ورواه ابن ماجه في سننه بلفظ: «أن النبي ـ ﷺ ـ كان يصلي قبل الظهر أربعاً إذا زالت الشمس، لا يفصل بينهن بتسليم».

ورواه محمد بن الحسن في موطأه: حدثنا بكير بن عامر البجلي عن إبراهيم والشعبي عن أبي أيوب الأنصاري: «أن النبي ـ ﷺ ـ كان يصلي قبل الظهر أربعاً إذا زالت الشمس»، فسأله أبو أيوب الأنصاري عن ذلك، فقال: إن أبواب السماء تفتح في هذه الساعة فأحب أن يصعد في تلك الساعة خير، أفي كلهم قراءة؟ قال: نعم. قال: أتفصل بينهن بسلام، قال: لا.

«فيقول أصحابنا وأصحاب الشافعي» في رد هذا الدليل «هذا» الخبر رواه «أبو عبيدة بن معتب الضبي» وهو ضعيف، قال أبو داود: أبو عبيدة بن معتب الضبي ضعيف، انتهى.

«وقد قال له يوسف بن خالد» بن عمير «السمتي» أبو خالد: فقيه يرمى بالزندقة من رؤوس «الجهمية» وأئمتهم. أول من حمل رأي أبي حنيفة إلى البصرة، وكان من أهلها، وهو من الموالي وهو ـ عند كثير من أهل العلم ـ كذاب زنديق عرف «بالسمتي» لهيئته «هذا الذي ترويه» من الأخبار ـ الأحاديث ـ «أكله سمعته أو» سمعت «بعضه» فقط؟ «فقال: بعضه سمعته وبعضه» الذي لم أسمعه «أقيس» أي

أقيسه «**عليه**» أي على ما سمعت «**فقال**» له السمتي «**أرو لنا ما سمعت**» وحده «**ودع ما قست**» أي ما عرفته بالقياس الذي ذكرته «**فأنا**» يقول السمتي «**أعلم بالقياس**» منك.

«**ومن كان هذا**» الشأن ـ وهو الزيادة في الحديث ـ «**شأنه فلا يستدل بروايته، لاحتمال أن يكون**» ما يرويه «**من رأيه**» ولا يخفى ما يترتب على جعل كلام الناس حديثاً نبويّاً من المهالك والمخاطر والضلالة.

«**والجواب عند الحنفية**» عن هذا الاعتراض «**أن الحديث فيه تصريح بأنه**» أي ما ذكر من عدم الفصل بين تلك الركعات بالتسليم «**من قول النبي ـ ﷺ ـ ففي حديث أبي أيوب الأنصاري**» الذي تقدم إيراده في الشرح «**قال: قلت يا رسول الله: أيسلم فيهن؟ قال: «لا». ومع**» وجود وثبوت «**هذا التصريح**» تحقق أنه من كلامه ـ ﷺ ـ وهو بذلك «**لا يحتمل أن يكون رأياً**» كما حذِرَ، فإذا سقطت العلة سقط المعلول.

والصحيح أن هذا الحديث بطريقيه ضعيف. كما قال أهل هذا الشأن. قال المباركفوري في «تحفة الأحوذي»: حديث أبي أيوب ضعيف بكلتا الطريقتين، أما طريق أبي داود وغيره ففيها أبو عبيدة بن معتب الضبي، وهو ضعيف، ومع ضعفه، فقد اختلط في آخره، كما صرح به الحافظ. وقال الزيلعي في «نصب الراية»: قال صاحب التنقيح: وروى ابن خزيمة هذا الحديث في «مختصر المختصر» وضعفه، فقال: وعبيدة بن معتب ليس ممن يجوز الاحتجاج بخبره. انتهى. وأما طريق محمد ابن الحسن ففيها بكير بن عامر البجلي، وهو ضعيف كما في «التقريب» وقال في «الميزان»: ضعفه ابن معين والنسائي. وقال أبو زرعة: ليس بقوي. وقال أحمد: ليس بذلك، وقال مرة: ليس به بأس. انتهى.

ولم أجد حديثاً مرفوعاً صحيحاً صريحاً في الفصل بين الأربع قبل الظهر بالتسليم. ولا بالوصل بينهن، فإن شاء صلاَّهن بسلام واحد، وإن شاء صلاَّهُن بسلامين.

ولما أنهى المصنف الكلام على الشرط الأول، وهو أن يكون السند مقبول الرواة، انتقل إلى الشرط الثاني، وهو أن يكون ـ أي السند ـ متصلاً إلى أن يصل إلى النبي ـ ﷺ ـ فقال: «**الشرط الثاني في اتصال الرواية**» الظرفية هنا مجازية «**بالنبي ـ ﷺ ـ**».

«**اعلم**» أيها الناظر الطالب للعلم «**أن**» الوصف «**القادح في**» هذا الشرط وهو «**اتصال الرواية بالنبي ـ ﷺ ـ**» على ضربين، وهما «**إما انقطاع السند**» فيسمى الحديث المجرى فيه ذلك منقطعاً، «**و**»انقطاع السند «**هو أن يكون بين الراويين واسطة محذوفة**» قال السيوطي في «تدريب الراوي»: وإذا قال: «**فلان عن رجل عن فلان**» فقال الحاكم: منقطع ليس مرسلاً، وقال غيره: «مرسل».

وقد اختلفوا في تعريف المنقطع على أقوال. كما نقل ابن آدم الأثيوبي في «شرح ألفية العراقي في الحديث»، حين قال: واعلم أنهم اختلفوا في المنقطع على أقوال:

(الأول): أن المنقطع ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي. (من أي موضع كان؟)، وهذا هو المشهور في تعريفه.

و(الثاني): ما حكي عن الحاكم وغيره من أهل الحديث أنه ما سقط منه قبل الوصول إلى التابعي شخص واحد، وإن سقط أكثر من واحد في موضع يسمى معضلاً، وإلا فمنقطع في موضعين، ويسمى المعضل ـ أيضاً ـ منقطعاً، فكل معضل منقطع، وليس كل منقطع معضلاً.

قال العراقي: فقول الحاكم: قبل الوصول إلى التابعي ليس بجيد، فإنه لو سقط التابعي لكان منقطعاً.

(الثالث): ما قاله ابن عبد البر: المنقطع ما لم يتصل إسناده، والمرسل بعض صوره.

و(الرابع): ما قاله ابن الصلاح عن بعضهم: إن المنقطع مثل المرسل، وكلاهما شامل لكل ما لم يتصل إسناده. قال: وهذا المذهب أقربُ، صار إليه طوائف من الفقهاء، وهو الذي حكاه الخطيب في «كفايته». أفاده العلامة محمد بن إبراهيم في كتابه «تنقيح الأنظار».

هذا هو الضرب الأول، بإيجاز، وأما الثاني فذكره المصنف بقوله: «**وإما الإرسال، و**»تعريفه «**هو أن يروي غير الصحابي الحديث و**»يسقط الصحابي المروي عنه، بحيث «**لا يعين**» ذلك «**الصحابي الذي تلقاه منه ـ ﷺ ـ**،» هذا هو تعريف الإرسال عند المحدثين ـ وهو أن يسقط الصحابي في الإسناد ـ وأما عند الأصوليين

فهو سقوط أحد الرواة، أو أكثر. قال الشوكاني معرفاً له: (الإرسال): هو أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين النبي - ﷺ - ويقول: قال رسول الله - ﷺ -. هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث.

وأما جمهور أهل الأصول[1] فقالوا: المرسل قول من لم يلق النبي - ﷺ - قال رسول الله - ﷺ - سواء كان من التابعين، أو من تابع التابعين، أو ممن بعدهم.

وإطلاق المرسل على هذا وإن كان اصطلاحاً - ولا مشاحة في الاصطلاح - لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث.

والمرسل عند الفقهاء هو المرسل عند الأصوليين. قال ابن النجار في «الكوكب المنير»: «المرسل» في اصطلاح الفقهاء «هو قول غير الصحابي في كل عصر: قال النبي - ﷺ -».

ولما عرَّف المصنف - رحمه الله تعالى - الانقطاع، والإرسال، نسي أن يعرِّف الوقف - وهو: «أن يكون الخبر مرويا عن الصحابي، فلم يرفع إلى النبي - ﷺ -».

لكنه أشار إليه مع الانقطاع والإرسال، فقال: «**فهذه ثلاثة قوادح**» تقدح في الإسناد من حيث اتصاله.

«**القادح الأول: الانقطاع**» وقد تقدم بيانه. ويعرض في الأدلة المسوقة لبناء حكم فقهي، فيلحظه الفقيه المعترض فيسقط به حجة المستدل التي عرض فيها «**ومثاله: احتجاج أصحابنا على أن الخائف من تلف**» أي هلاك نفسه «**أو حدوث مرض**» بسبب استعمال الماء «**يتيمم، بحديث**» متعلق باحتجاج «**عمرو بن العاص**» الصحابي المعروف «**قال: احتلمت في ليلة باردة**» ونحن «**في غزوة ذات السلاسل**» وهي غزوة لخم وجذام. قال ابن إسحاق عن يزيد بن عروة: هي بلاد بلي وعذرة وبني القين.

وكانت هذه الغزوة في جمادى الآخرة سنة ثمان من الهجرة، وقيل: كانت سنة سبع. وكان أمير الجيش بهذه الغزوة هو عمرو بن العاص المذكور. قال الحافظ في «فتح الباري»: وذكر ابن سعد أن جمعاً من قضاعة تجمعوا وأرادوا أن

---

(1) الصحيح أن النقل عن الأصوليين في هذا الشأن فيه خلاف، فمن أهل العلم من ينسب إلى جمهورهم هذا، ومنهم من ينسب إليه ما عليه أهل الحديث.

يدنوا من أطراف المدينة، فدعا النبي ـ ﷺ ـ عمر بن العاص، فعقد له لواء أبيض، وبعثه في ثلاثمائة من سراة المهاجرين، والأنصار، ثم أمدّه بأبي عبيدة بن الجراح في مائتين، وأمره أن يلحق بعمرو، وأن لا يختلفا، فأراد أبو عبيدة أن يؤم بهم، فمنعه عمرو، وقال: إنما قدمت على مدد وأنا الأمير، فأطاع له أبو عبيدة، فصلى بهم عمرو (. . .).

قال ابن القيم في «أعلام الموقعين»: «وأمّر ـ ﷺ ـ عمر بن العاص في غزوة ذات السلاسل، لأنه كان يقصد أخواله: بني عذرة، فعلم أنهم يطيعونه لا يطيعون غيره للقرابة، وأيضاً فلحسن سياسة عمرو، وخبرته، وذكائه، ودهائه».

«**فأشفقت**» خفت «**إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت، ثم صليت بأصحابي**» صلاة «**الصبح، فذكروا**» أي الصحابة «**ذلك**» الذي فعلته «**للنبي ـ ﷺ ـ، فقال: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله ـ جلَّ ثناؤه ـ يقول**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾[1]، فضحك النبي ـ ﷺ ـ ولم يقل شيئاً». رواه أحمد وأبو داود والدارقطني. وأخرجه البخاري تعليقاً وابن حبان، والحاكم موصولاً.

«**فيقول أصحاب الشافعي**» في الاعتراض على هذا الدليل: «**هذا**» الخبر «**منقطع**» بين عبد الرحمٰن بن جبير وعمرو بن العاص «**فإن راويه**» وهو «**عبد الرحمٰن ابن جبير**» بن نفير الحضرمي الحمصي «**وهو لم يسمع من عمرو بن العاص**» بل قال الذهبي في «العبر»: لا أعلمه روى عن الصحابة، وقد رأى جماعة منهم.

«**وإذا كان منقطعاً**» كما تقرر «**فلا يحتج به**» لأنه معلل بعلة مسقطة له، وهو الانقطاع.

«**والجواب**» عن هذا الاعتراض «**عند أصحابنا أنه**» أي هذا الحديث «**متصل**» بين عبد الرحمٰن وعمرو «**بواسطة أبي قيس مولى عمرو بن العاص**» وبذلك زال هذا الانقطاع، وصلح الدليل للاحتجاج به.

«**وقد تتعلق هذه المسألة**» يعني مسألة الانقطاع «**بمسألة رواية المجهول العدالة**»

(1) سورة النساء، الآية: 29.

من جهة أخرى «**فإنها**» أي رواية المجهول العدالة «**لا تقبل عندنا**» يعني لا يقبل العمل بالخبر الذي في سنده رجل مجهول العدالة عندنا معشر المالكية «**وتقبل**» رواية المجهول العدالة «**عند أصحاب أبي حنيفة**» كما صرحوا هم أنفسهم بذلك مبينين مذهبهم في ذلك.

قال الشيخ علاء الدين البخاري الحنفي في «كشف الأسرار: شرح أصول البزدوي»: وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول، لأن العدالة كانت أصلاً في ذلك الزمان بخبر الرسول ـ عليه السلام ـ: «خير الناس قرني الذي بُعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» الحديث. وقبل النبي ـ ﷺ ـ شهادة الأعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته، وإنما تفحص عن إسلامه فقط، فقال حين أخبر عن رؤية الهلال: «أتشهد أن لا إلٰه إلاَّ الله؟ قال: نعم. قال: وأن محمداً رسول الله؟ قال: نعم». فأمر بلالاً أن يؤذِّن في الناس بالصوم.

وهذا يرد تأويلهم أنه عليه السلام عرف عدالته إما بالوحي، أو بالخبرة، لأنه ـ عليه السلام ـ لم يكن عارفاً بإسلامه فكيف بعدالته (. . .).

هذا مذهب الحنفية في هذه المسألة كما بينوه هم أنفسهم بنصوصهم، ومنها هذا النص.

«**القادح الثاني**» من القوادح الثلاثة المذكورة «**الإرسال**» تقدم تعريفه، فإن ورد دليل في التناظر والتناقش الفقهي والاستدلال وسنده معلل به ـ بالإرسال ـ فإنه يلاحَظ، فيطعن بسببه في ذلك الدليل «**ومثاله: احتجاج أصحابنا على افتقار النكاح إلى الولي**» وكونه شرط صحة فيه «**بقوله ـ ﷺ ـ لا نكاح إلا بولي**» أي لا نكاح صحيح شرعاً إلا بولي.

«**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين على هذا الدليل «**هذا**» الحديث «**يرويه أبو إسحاق**» السبيعي عن أبي بردة» بن أبي موسى الأشعري، قيل اسمه حارث، وقيل: عامر. تولى القضاء في الكوفة بعد شريح، له مآثر ومكارم مشهورة «**عن النبي ـ ﷺ ـ** وأبو بردة» هذا «**لم يسمع من رسول الله ـ ﷺ ـ**» وبذلك فحديثه هذا مرسل، والمرسل هذا لا يحتج به.

وقوله: «**أصحاب أبي حنيفة**» لعله يريد أن يقول: أصحاب الشافعي، إذ هم

الذين لا يقولون بالمرسل إلا بشروط. قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير: وقال الشافعي وأتباعه: إن كان من كبار التابعين ولم يرسل إلا عن عذر، وأسند غيره، أو أرسله، وشيوخهما مختلفة، أو عضده عمل صحابي، أو الأكثر، أو قياس، أو انتشار، أو عمل العصر قُبِلَ، وإلا فلا».

وقد اشتهر عن الإمام الشافعي أنه لا يأخذ بالمراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب لأنه وجدها مسندة كلها ولم يستثن من ذلك إلا بيع اللحم بالحيوان ـ وهو من مراسيل سعيد، ولم يسند.

وأما الحنفية فالمشهور المعروف عنهم بل الذي في كتبهم أنهم يقولون بالمراسيل كالمالكية والحنابلة ـ وإن كان في الرواية عن أحمد في ذلك قولان ـ.

حاصل القول: إن الذين يقتضي واقع الحال وما عليه الاختلاف العلمي في هذه المسألة أن يعترض على المالكية ـ هنا ـ هم الشافعية وليس الحنفية.

وما ورد هنا في كلام المصنف من ذكر الحنفية سبق قلم أو من تصحيف النساخ، أو من غير ذلك من الأمور التي تؤدي إلى وقوع مثل هذا في كلام أهل العلم ـ رحمهم الله تعالى ـ ومثل هذا لا يضر أهل الفضل في شيء.

وما يستعظم مثل هذا إلا الجهال والسفهاء والضالون، ومن لا يعرف قيمة الرجال، ودرجة أهل العلم ـ جزاهم الله تعالى ـ خيراً، وأجزل عليهم رحماته بلا انقطاع.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**والجواب عند أصحابنا: إن المراسيل مقبولة عندنا**» معشر المالكية وقد وافقنا في ذلك الجمهور من أهل العلم «**فإنه لم يزل التابعون ـ** رضوان الله عليهم **ـ يرسلون الأحاديث ويحتجون بها للعلم بأنهم لا يرسلون إلا عن عدل**» فقد ذكر محمد بن جرير الطبري: «أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المائتين».

وأطال الباجي في تقرير كون المراسيل حجة يجب العمل بها وقرر أن الذين يقولون بالمراسيل من المالكية هم المتقدمون منهم، وأما المتأخرون منهم فقد ذهبت طائفة منهم إلى أن المراسيل ليست بحجة. قال ـ أي الباجي ـ وذهبت طائفة من المتأخرين إلى أنه لا يجب به العمل، ولا حجة فيه، وعليه أكثر المتكلمين، وبه قال أصحابنا القاضي أبو بكر «يعني الباقلاني»، وهو ظاهر مذهب القاضي أبي

إسحاق إسماعيل بن إسحاق، والشيخ أبي بكر ابن الجهم، والشيخ أبي بكر الأبهري، وبه قال القاضي أبو جعفر (أحكام الفصول ـ باب المرسلة)».

هذا ما يتعلق بالمرسل وكونه حجة ومن قال به عند المالكية ـ باختصار.

وبعدما ذكر المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ أن المرسل حجة عند المالكية، وأنهم لا يرد عليهم هذا الاعتراض، استرسل في بيان حجية هذا الخبر في هذه المسألة، وأن مقتضاه جار فيها، فقال: «**وقد قال محمد بن إسحاق الإمام**»[1] ابن خزيمة ـ وبهذا اشتهر ـ السلمي: إمام نيسابور كان فقيهاً مجتهداً، من المحدثين، لقبه السبكي بـ«إمام الأئمة» له أكثر من مائة وأربعين كتاباً، منها «مختصر المختصر» المسمى بصحيح ابن خزيمة «**سألت محمد بن يحيى**»[1] ابن منده العبدي أبو عبد الله المعروف بابن منده: من حفاظ الحديث الثقات. «ومنده» لقب جده، واسم جده هذا إبراهيم بن الوليد. و«**العبدي**» نسبة إلى «**عبد يا ليل**» كانت أم المترجم منهم فنسب إليهم «**عن هذا الباب**» أي باب اشتراط الولي في النكاح «**فقال: حديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي بردة صحيح عندي**». فقلت: رواه شعبة والثوري عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن النبي ـ ﷺ ـ؟ قال: نعم، هكذا رويناه. ولكن رواه إسرائيل عن أبي بردة عن أبيه عن النبي ـ ﷺ ـ فأسنده، وقد كانوا يحدثون الحديث، فيرسلونه، فإذا قيل لهم عمن؟ أسندوه.

وقد رواه أيضاً ـ جماعة عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ـ ﷺ ـ».

وهنا انتهى الكلام عن القادح الثاني، ثم انتقل إلى القادح الثالث فقال: «**القادح الثالث**» في السند «**الوقف**» وقد مر تعريفه.

وإذا ظهر الوقف في سند أعلَّه، وهذا إما يلاحظه المعترض فيسقط به حجية الدليل الذي أعلّ سنده بذلك «**ومثاله**» الذي تجري فيه هذه الصورة «**احتجاج أصحابنا على أن الاعتكاف لا يصح**» شرعاً «**إلا بصوم بما**» أي بالخبر الذي «**روت عائشة**» أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ «**عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: لا اعتكاف إلاَّ بصوم**» ورواه أبو داود بلفظ: وعن عائشة قالت: السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة ولا يباشرها، ولا يخرج لحاجة إلاَّ لما لا بد منه. ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلاَّ في مسجد جامع.

(1) هكذا ما ظهر لي أنه في هذين الاسمين أنه المقصود بهما. والله أعلم.

وأخرجه النسائي - أيضاً - وليس فيه: «قالت السنة»، وأخرجه - أيضاً - من حديث مالك، وليس فيه ذلك.

قال أبو داوود: غير عبد الرحمٰن بن إسحاق لا يقول فيه: «**قالت السنَّة**». وجزم الدارقطني بأن القدر الذي من حديث عائشة قولها: «**لا يخرج**» وما عداه ممن دونها، وكذلك رجح ذلك البيهقي ذكره ابن كثير في «الإرشاد» (انظر الشوكاني: نيل الأوطار، كتاب الاعتكاف).

«**فيقول أصحاب الشافعي**» وهم الذين لا يشترطون الصوم في الاعتكاف، وقال بمثل قولهم هذا أحمد وإسحاق، وابن مسعود، والحسن البصري وغيرهم «**هذا**» الخبر «**موقوف على عائشة**» فهو غير مرفوع كما رجح ذلك الدارقطني، وغيره «**فقد قال البيهقي: لا يصح رفعه إلى النبي - ﷺ -**» والموقوف ليس حجة شرعية يجب العمل بها، فقصارى أمره أن يكون فتوى الصحابي، فلا تعدو أن تكون رأياً فقهياً.

«**والجواب**» عن هذا الاعتراض عند أصحابنا» المالكية «**أن الحديث**» هذا «**رواه عطاء**» بن أبي رباح «**عن عائشة**» حال كونه «**موقوفاً**» عليها «**ورواه**» محمد بن مسلم ابن شهاب «**الزهري عن عروة**» بن الزبير «**عن**» خالته «**عائشة**» رضي الله عنها «**مرفوعاً**» إلى النبي - ﷺ - «**وإذا ثبت رفعه**» أي الحديث «**إلى النبي - ﷺ - من طريق**» صحيح «**فلا يضر وقفه من طريق آخر**» لأنه تحقق رفعه، والمدار على ذلك، فإذا تحقق انتفى الاعتراض.

«**ويحتمل أن يكون في طريق الوقف فتيا**» فقصر على من وقف عليه، فلم يرفع، لحصول الغرض في الفتوى بذلك. وأما شرط الصوم في الاعتكاف فقد قال به ابن عباس وابن عمر والأوزاعي والثوري، وأبو حنيفة وغيرهم. قال ابن القيم: الراجح الذي عليه جمهور السلف أن الصوم شرط في الاعتكاف، انتهى.

«**ومما يختلف في كونه مسنداً إلى النبي - ﷺ - أن يقول**» مبتدأ، لأن أصله قول والخبر مقدم، وهو قوله: «مما يختلف الراوي» أي الصحابي - هذا هو التعبير المورد في هذه المسألة في كتب علم الحديث، وعلم الأصول. فكل ما رأيته منها يوردون هذه المسألة على صيغة «**قول الصحابي**»، بل نصوا بأنه وحده المراد هنا، وأن غيره إن قال بمثل هذه الأقوال التي سيأتي ذكرها، فإنه يحمل على الإرسال.

كلامه «**مضت السنة بكذا، أو من السنة كذا**» كقول علي ـ رضي الله عنه ـ «**من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة**» ـ رواه أبو داود وأحمد والدارقطني والبغوي ـ وقول أنس ـ رضي الله عنه ـ: «**من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً**»ـ متفق عليه ـ.

وقد اختلف العلماء فيما يحمل عليه هذان اللفظان ـ مضت السنة ومن السنة ـ وما جرى مجراهما كقول الصحابي: أمرنا، أو نُهينا، أو أمرنا النبي ـ ﷺ ـ ورخص لنا في كذا ـ وأُبيح لنا كذا ـ وحرم علينا كذا (. . .)، قلت: اختلف العلماء فيما يعطى هذه الألفاظ هل يعطى لها حكم الرفع أم لا؟.

ذهب جماهير العلماء إلى أن لها حكم الرفع وإن كانت أضعف من «**قال ـ ﷺ ـ أو نهى ـ ﷺ ـ**» من حيث الدلالة، وبعض العلماء اشترط في بعض الألفاظ ـ مثل كنا نفعل كذا، أو كنا نرى كذا، أو نقول كذا، أو كانوا يفعلون ـ أن تضاف إلى النبي ـ ﷺ ـ بحيث يقال مثلاً: كنا نفعل كذا في عهده ـ ﷺ ـ، فإن أطلقت ففيها خلاف بين الجماهير التي تحكم على ما سواها من الألفاظ المتقدمة ـ نحو السنة كذا ـ بأنها مرفوعة.

وخالف بعض العلماء هذا الذي عليه الجماهير في هذه المسألة فذهبوا إلى إنكار كون هذه الألفاظ تفيد الرفع، فلا وجه لحملها عليه، وعلى هذا المذهب كثير من المالكية، وأبو بكر الصيرفي، والقاضي الباقلاني، وأبو بكر الرازي ـ الجصاص ـ والكرخي الحنفي، والإسماعيلي، وإمام الحرمين، وغيرهم.

وتفاصيل هذه المسألة مبسوطة في كتب الأصول المطولة.

وكما تجري العلل السابقة في الأدلة الموردة للاحتجاج تجري هذه العلة ـ وهي احتمال عدم الرفع ـ في الدليل المسوق للاستدلال، فيلاحظها المعترض، فيتعرض بها على صحة الدليل «**ومثاله احتجاج أصحابنا على وجوب الفرقة**» الفصل وفسخ العصمة وعدم الاجتماع أبداً «بين» الزوج والزوجة «**المتلاعنين بما**» أي بالخبر الذي «**روي عن سهل بن سعد الساعدي**» الصحابي المشهور ـ وهو «**أنه قال: مضت السنة أن يفرق بين المتلاعنين**»ـ هذا جزء من حديث رواه أبو داود وغيره ولفظه: «عن سهل بن سعد الساعدي قال ـ وهو يورد خبر المتلاعنين وهما عويمر بن أشقر العجلاني الأنصاري وزوجته ـ: فطلقها ثلاث تطليقات، فأنفذه رسول الله ـ ﷺ ـ.

وكان ما صنع عند رسول الله ـ ﷺ ـ سنة. قال سهل: حضرت هذا عند النبي ـ ﷺ ـ فمضت السنة بعدُ في المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبداً».

قال الشوكاني: «حديث سهل بن سعد ـ[هذا]ـ سكت أبو داود والمنذري عنه، ورجاله رجال الصحيح».

وذكر ابن عبد البر في «التمهيد» أن جماعة رواة الموطأ، يجعلون عبارة: «فكانت تلك بعد سنة المتلاعنين» كلاماً مدرجاً لابن شهاب في هذا الحديث ـ وابن شهاب هو الذي روى خبر المتلاعنين بطوله عن سعد ـ.

وفي ذلك قال ابن عبد البر ـ رحمه الله تعالى ـ: «وهو عند جماعة رواة الموطأ من كلام ابن شهاب (. . .) واختلف أصحاب ابن شهاب في ذلك ـ أيضاً ـ قال الدارقطني: وقد روي حديث اللعان عن الزهري عن سهل بن سعد جماعة من الثقات فاختلفوا عنه في قوله: «فكان فراقه إياها سنة المتلاعنين» فأدرجه جماعة منهم في نفس الحديث، وجعلوه من قول سهل بن سعد (. . .) وفصله عقيل بن خالد، وإبراهيم بن سعد، ومحمد بن إسحاق، ويزيد بن أبي حبيب، فيما كتب إليه الزهري قالوا في آخره، قال ابن شهاب: «فكانت تلك سنة المتلاعنين»، كما في الموطأ.

«و» هذا «**مثل احتجاج أصحابنا على مشروعية**» قراءة «**القنوت في صلاة الصبح بقول**» عبد الله «**ابن مسعود**» الصحابي الجليل: «**القنوت في الصبح سنَّة ماضية**»، وعلى هذا أكثر أهل العلم.

قال الشوكاني في «نيل الأوطار» ـ باب القنوت في المكتوبة ـ: «وذهب جماعة إلى أنه مشروع في صلاة الفجر، وقد حكاه الحازمي عن أكثر الناس من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من علماء الأمصار، ثم عد من الصحابة الخلفاء الأربعة إلى تمام تسعة عشر من الصحابة، ومن المخضرمين أبو رجاء العطاردي، وسويد بن غفلة، وأبو عثمان النهدي، وأبو رافع الصائغ، ومن التابعين اثنا عشر ومن الأئمة والفقهاء: أبو إسحاق الفزاري، وأبو بكر بن محمد، والحكم بن عتيبة، وحماد، ومالك بن أنس، وأهل الحجاز، والأوزاعي، وأكثر أهل الشام، والشافعي وأصحابه، وعن الثوري روايتان. ثم قال: وغير هؤلاء خلق كثير.

وزاد العراقي: عبد الرحمٰن بن مهدي وسعيد بن عبد العزيز التنوخي، وابن أبي ليلى، والحسن بن صالح، وداود ومحمد بن جرير، وحكاه عن جماعة من أهل الحديث، منهم أبو حاتم الرازي، وأبو عبد الله الحاكم، والدارقطني، والبيهقي، والخطابي، وأبو مسعود الدمشقي.

وحكاه الخطابي في «المعالم» عن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. وحكى الترمذي عنهما خلاف ذلك.

قال النووي في «شرح المهذب»: القنوت في الصبح مذهبنا، وبه قال أكثر السلف ومن بعدهم.

وحكاه المهدي في «البحر» عن الهادي، والقاسم وزيد بن علي، والناصر، والمؤيد بالله من أهل البيت.

وقال الثوري وابن حزم: «**كل من الفعل والترك حسن**» بهذا تعلم أن القنوت في الصبح عليه جماهير علماء المسلمين وأن اللغط الذي يملأ به بعض الناس المجلس، وهو أن المالكية انفردوا بالقنوت في الصبح، كلام سخيف لا مبالاة به.

«**فيقول المخالف**» في هذين الفرعين معترضاً على صحة هذا الدليل «**يحتمل أن يكون هذا**» القول الذي مضى، وهو «**مضت السنة**»و«**سنة ماضية**»، «**من سنة النبي ـ ﷺ ـ**» فيكون حجة «**ويحتمل أن يكون من سنة من بعده**» فلا تكون حجة بل يسقط.

وقول المصنف ـ هنا «**المخالف**» يشمل من خالف في الفرع الأول، وهو أن الفرقة بين المتلاعنين واجبة، ولم يخالف في ذلك ـ على ما ذكره ابن عبد البر ـ إلاَّ عثمان البتي البصري. قال ابن عبد البر في «التمهيد»ـ باب اللعان ـ: «وكل الفقهاء من أهل المدينة وسائر الحجازيين وأهل الشام وأهل الكوفة يقولون إن اللعان مستغن عن الطلاق، وإن حكمه وسنته الفرقة بين المتلاعنين، وإنما اختلافهم الذي قدمنا في أن الحاكم يلزمه أن يفرق بينهما، إلا عثمان البتي في أهل البصرة، فإنه لم ير التلاعن ينقض شيئاً من عصمة الزوجين، حتى يطلق. وهو قول لم يتقدمه إليه أحد من الصحابة، على أن البتي قد استحب للملاعن أن يطلق بعد اللعان، ولم يستحبه قبل ذلك، فدل على أن اللعان عنده قد أحدث حكماً».

كما يشمل من خالف في الفرع الثاني، وهو القنوت في صلاة الصبح، فالمخالفون فيه جمع من أهل العلم منهم الحنابلة والحنفية.

ثم قال: «**وأدخل من ذلك**» الذي تردد بين الوقف والرفع «**في باب الإسناد أن يقول**» أي قول «**الراوي**» أي الصحابي ـ كما تقدم بيانه «**أمر النبي ـ ﷺ ـ بكذا، أو نهى عن كذا، أو قضى بكذا**» لم أر من ذكر هذه الكلمة ـ قضى بكذا ـ بين هذه الألفاظ التي تحتمل الرفع، والوقف إلا المصنف ـ كما ترى ـ فقد ذكرها بينها.

وذلك «**كما روي أن النبي ـ ﷺ ـ أمر**» بلالاً «**بتشفيع الأذان**» ذكر ألفاظه مرتين. ولفظ هذا الخبر عن أنس قال: «أمر» هو في معظم الروايات بالبناء للمفعول «**بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة**» رواه الشيخان وأصحاب السنن، وأحمد، وليس فيه للنسائي والترمذي وابن ماجه: «إلا الإقامة».

وهذه الرواية التي بنى فيها «أمر» للمفعول هي أيضاً تصلح لما ساقه المصنف من هذه الألفاظ، وكذا رواية «أمر» بالبناء للفاعل «**رسول الله ـ ﷺ ـ**» وهي رواية صحيحة ـ فإنه يصلح لما أراد، لأن هذا القول ـ وهو أمر رسول الله ـ ﷺ ـ وإن كان يبدو ظاهراً في الرفع فإنه كذلك من هذه الألفاظ المختلف في إفادتها الرفع ـ كما تقدم ذكرها.

«**ونهى عن بيع الغرر**» رواه الجماعة إلا البخاري. وهو عن أبي هريرة ولفظه: «**أن النبي ـ ﷺ ـ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر**».

قال الشوكاني: «ومن جملة بيع الغرر بيع السمك في الماء ـ كما في حديث ابن مسعود. ومن جملته بيع الطير في الهواء، وهو مجمع عليه. والمعدوم والمجهول والآبق وكل ما دخل فيه الغرر بوجه من الوجوه».

قال النووي: النهي عن بيع الغرر أصل من أصول الشرع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً.

ويستثنى من بيع الغرر أمران، أحدهما: ما يدخل في البيع تبعاً، بحيث لو أفرد، لم يصح بيعه. والثاني: ما يتسامح بمثله إما لحقارته، أو للمشقة في تمييزه، أو تعيينه، ومن جملة ما يدخل تحت هذين الأمرين بيع أساس البناء، واللبن في

ضرع الدابة، والحمل في بطنها، والقطن المحشو في الجبة. (نيل الأوطار: باب النهي عن بيع الغرر).

وهذا الذي ذكره النووي من جريان العفو بسبب القلة أو بسبب التبعية في الغرر يحكم به في سائر المسائل التي يعرض فيها هذان السببان: القلة، والتبعية، بل هما أمران هامان في بناء الفروع الفقهية.

«**وقضى بالشفعة للجار**» يورد هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب الأصول، ولم أجده بهذا اللفظ فيما رأيته من كتب الحديث، وقد بحثت عنه فيها، والموجود فيها هو عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال: «قال النبي ـ ﷺ ـ الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً». رواه الخمسة إلا النسائي.

قال الترمذي: هذا حديث غريب، ولا نعلم أحداً روى هذا الحديث غير عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر.

وعبد الملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث، لا نعلم أحداً تكلم فيه غير شعبة من أجل هذا الحديث. وقد روى وكيع عن شعبة عن عبد الملك بن أبي سليمان هذا الحديث، وروى عن ابن المبارك عن سفيان الثوري قال: عبد الملك ابن أبي سليمان ميزان ـ يعني في العلم ـ. والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم، أن الرجل أحق بشفعة أخيه وإن كان غائباً، فإذا قدم فله الشفعة، وإن تطاول ذلك.

قال المباركفوري: قال الذهبي في «الميزان»: عبد الملك بن أبي سليمان أحد الثقات المشهورين تكلم فيه شعبة لتفرده عن عطاء بخبر «الشفعة للجار».

قال وكيع: سمعت شعبة يقول: لو روى عبد الملك حديثاً آخر مثل حديث الشفعة لطرحت حديثه.

وقال أبو قدامة السرخسي: سمعت يحيى القطان يقول: لو روى عبد الملك حديثاً آخر كحديث الشفعة لتركت حديثه.

وروى أحمد بن أبي مريم عن يحيى: ثقة.

وقال أحمد: حديثه في الشفعة منكر، وهو ثقة. انتهى.

وقال المنذري بعد نقل كلام الترمذي: وقال الإمام الشافعي: نخاف ألا يكون محفوظاً. وأبو سلمة حافظ، وكذلك أبو الزبير لا يعارض حديثهما بحديث عبد الملك.

وسئل الإمام أحمد بن حنبل عن هذا الحديث، فقال: حديث منكر.

وقال يحيى: لم يحدِّث به إلا عبد الملك وقد أنكره الناس عليه.

وقال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا الحديث، فقال: لا أعلم أحداً رواه عن عطاء غير عبد الملك، تفرد به، ويروى عن جابر خلاف هذا. هذا آخر كلامه.

وقد احتج مسلم في صحيحه بحديث عبد الملك، واستشهد به البخاري، ولم يخرجا له هذا الحديث. ويشبه أن يكونا تركاه لتفرده به، وإنكار الأئمة عليه، وجعله بعضهم رأياً لعبد الملك أدرجه عبد الملك في الحديث. انتهى كلام المنذري (تحفة الأحوذي ـ باب ما جاء في الشفعة للغائب).

هذا ما يتعلق بإخراج هذا الحديث وما قبله بإيجاز.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**فيقول المخالف**» الذي لا يرى دلالة هذه الألفاظ على الرفع[1] «**لم ينقل الراوي**» لهذه الأخبار «**لفظ النبي ـ ﷺ ـ**» بحيث يقول ـ مثلاً ـ في شأن الآذان، قال النبي ـ ﷺ ـ: «يا بلال شفع الآذان» بصيغة الأمر التي تدل على الأمر حقيقة. ويقول في شأن الغرر ـ مثلاً ـ: «لا تبيعوا بيع الغرر» بصيغة النهي الدالة على النهي الشرعي حقيقة، والدالة على صدور ذلك النهي منه ـ ﷺ ـ (. . .) وهكذا سائر ما سيق من الأخبار وألفاظها من هذا النوع الذي لا يدل على الأمر أو النهي (. . .) صراحة وبدلالة تذهب الاحتمال. وما دام اللفظ لم ينقل على ذلك «**فـ**» إنه «**يحتمل أن لا يكون فيه دليل**» على ما سيق له من الأحكام، وما حمل عليه من معان «**لو نقله**» بلفظه الأصلي، لاحتمال أن الآمر غير النبي ـ ﷺ ـ وكذلك الناهي، والسنة يحتمل أن تكون سنة البلد، أو سنة الأئمة، ومع هذا الاحتمال لا يحكم بالرفع على ما وردت فيه هذه الألفاظ من الأخبار.

«**والجواب**» عند جمهور علماء المسلمين وأئمتهم «**أن ظاهر عدالة الراوي**

---

(1) تقدم ذكر من يخالف في هذا.

**ودينه يمنع من ذلك**» فالصحابة عدول عارفون باللسان العربي، فالصحابي لا يمكن أن يورد ذلك إلا في مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي يثبت بها التكليف لجميع الأمة ويبعد كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة، ويريد غير رسول الله ـ ﷺ ـ، فإنه لا حجة في قول غيره، فهو يصدر عنه الأمر والنهي والتحريم والترخيص تبليغاً عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ولا فرق بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حياته ـ ﷺ ـ أو بعد موته، فلها حكم الرفع.

ثم إن الصحابة لم يكن بينهم في صيغة الأمر ونحوها خلاف، وخلافنا في ذلك لا يستلزم خلافهم فيه والصحابي لم يصرح بنقل الأمر إلاَّ بعد جزمه بوجود حقيقته ومعرفة اللفظ المستفاد منه، وهو من أهل اللغة فلا يخفى عليه ذلك.

وأما احتمال لفظ السنة لسنة البلد أو الأئمة، فهو بعيد فالمقام مقام تبليغ الشريعة إلى الأمة ليعملوا بها، فلا مكان لهذا الاحتمال والتجوز الذي لا يلتفت إليه في مباحث الألفاظ إلا من أراد أن يراوغ الحقائق ويكابرها، ولا مقام للاحتمالات والتجويزات الذهنية مع قيام ما يخالفها من الأدلة.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: «**ومن ذلك**» أي ما يقدح فيه باحتمال الوقف «**ما**» أي الخبر الذي «**يتضمن الإسناد**» إلى النبي ـ ﷺ ـ «**باللزوم**» الرابط بين المقول والحكم النبوي، واللزوم هنا عقلي لأن فيه الانتقال من معرفة حال المقول إلى لازمه.

«**وذلك**» الذي ذكر يجري فيه نصوص «**كما روي عن عمار بن ياسر**» الصحابي الجليل المشهور «**أنه قال**: «**من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم**»»، رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي والدارمي، والحاكم وابن حبان في صحيحه، وأبو يعلى في مسنده.

ولفظ هذا الحديث تاماً: «عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية، فقال: كلوا، فتنحى بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار: من صام اليوم الذي شك فيه، فقد عصى أبا القاسم».

قال الترمذي: حديث عمار حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ـ ﷺ ـ فمن بعدهم أنه لا يصام يوم الشك من رمضان (. . .)».

«**ففي ضمن ذلك**» القول الذي ذكره عمار «**أن النبي ـ ﷺ ـ نهى عن صوم يوم**

الشك» والدليل على تضمن كلام عمار هذا للنهي النبوي المذكور أن العصيان فرع الأمر والنهي «لأن العصيان لا يكون» لغة وشرعاً على جهة الحقيقة «إلا بفعل» ويشمل القول والاعتقاد ـ بناء على أن الفعل يقابل الانفعال عند الأصوليين ـ فيكون المعنى إلا بفعل أو قول «ما» أي الذي، وهي تفيد العموم لوجود الإبهام فيها «نهى النبي ـ ﷺ ـ عنه» سواء كان النهي نهي تحريم، أو نهي كراهة «أو بترك ما أمر به»، وإنما كان العصيان لا يكون إلا بوجود هذين الأمرين ـ ترك المأمور به، وفعل المنهي عنه ـ لتوقف وجود حقيقته على وجودهما حقيقة.

وإذا تقرر أن كلام عمار ذاك وما جرى مجراه يتضمن الكلام النبوي، فهذا يستلزم أن هذا الكلام مسند متصل إلى النبي ـ ﷺ ـ.

فتحصل من ذلك ـ بإيجاز ـ أن كلام عمار هذا يتضمن كلاماً نبوياً، وهذا التضمين يستلزم الإسناد.

## خاتمة

«قد يعترض» على صحة «السند» الذي يستلزم الاعتراض عليه كون المتن مقدوحاً فيه «بأن الراوي» للحديث المستدل به «خالف» بعمله «ما روى».

ويورد ذلك في احتجاجات فقهية واعتراضات عليها بهذا القادح ـ مخالفة الراوي لما روى ـ وذلك «كما يحتج أصحابنا على أن غسل الإناء من» أي بسبب «ولوغ الكلب» سواء كان واحداً أو أكثر، سواء وقع الولوغ منه أو منها مرة أو مرات، والولوغ: إدخال اللسان وتحريكه، يحصل بـ«سبع» غسلات. «بقوله ـ ﷺ ـ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»». أخرجه الترمذي ومالك وأحمد وأبو داوود والنسائي وابن ماجه ومسلم. وروي بألفاظ مختلفة. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

«فيقول أصحاب أبي حنيفة» القائلون: يكفي غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب ثلاث مرات «هذا» الحديث «يرويه أبو هريرة وقد صح عنه» من رواية عبد الملك ابن أبي سليمان عن عطاء عن أبي هريرة «أنه كان يفتي بغسل الإناء ثلاثاً» كما في فتح الباري. «وإذا خالف الراوي روايته» أي ما روى «كان ذلك» الخلاف «قد جاء في» صحة «الحديث عنده» عند الراوي «إذ لو كان معمولاً به لما خالفه» إذ لا يتأتى له خلاف إلا عن دليل، وقد ثبت أنه خالفه، فثبت أنه غير معمول به.

«**والجواب عند أصحابنا**» وهو جواب يورده أهل العلم من غير المالكية ـ أيضاً ـ في الرد على هذا الذي عليه الحنفية هنا «**أن الحجة**» الشرعية محصورة «**في الخبر**» إذ هو «**تعبدنا به لا في مذهب الراوي**» سواء كان عن تأويل لهذا الحديث الذي رواه فخالفه، أو غير ذلك. فالعبرة بما روى، لا بما رأى إذ قد يكون عن اجتهاد، لو أبداه ما قبل منه، ولهذا أشار المصنف بقوله: «**فلعله خالفه باجتهاد منه**» وهذا الاحتمال يسحب الشك على أصل ما اختاره ودليله، وبذلك فلا يكون حجة شرعية، فإن حصل ذلك عن اجتهاد منه فهو دليل قاصر عليه «**وذلك**» الذي اختاره وأوله بذلك النص وإن كان راويه «**لا يوجب**» الحكم الذي اختاره فلا يجب «**علينا اتباعه**» لأننا متعبدون بالأدلة الشرعية لا بآراء الناس، واختياراتهم الفقهية.

# الباب الثاني

## «في كون الأصل النقلي» سواء كان متواتراً أو خبر آحاد «متضح» بيِّن «الدلالة» أي المعنى

«**اعلم أن اتضاح الدلالة**» أي اتصافها بالوضوح والبيان «**يختلف**» يتفاوت «**باختلاف**» أحوال وصفات «**المتن**» وهو هنا كل ما دل على معنى سواء كان كلاماً، أو غيره «**فإن المتن**» ينقسم إلى ثلاثة أقسام، فهو «**إما قول**» وهو من حيث اتضاح دلالته وخفائها ينقسم إلى نص، وظاهر «**وإما فعل**» وهو تلابسه أحوال مختلفة ثمانية تتباين دلالتها على الأحكام الشرعية وضوحاً وخفاء وسيأتي ذكر ما تيسر من ذلك.

«**وإما تقرير**» ومدركه صمته ـ ﷺ ـ وفي أحواله تفصيلات ذكرت في كتب الأصول المطولة. وسيأتي ذكر بعضها إن شاء الله تعالى.

### القسم الأول: القول

«**اعلم أن القول يدل على الحكم من جهتين**» إن كان صالحاً لذلك أي للدلالة على الحكم من جهتين، فإن لم يكن صالحاً لذلك فإنه يدل قطعاً من جهة واحدة، وهي جهة المنطوق، وهذا مجمع عليه، والظاهرية أهم ما اختلفوا فيه مع غيرهم هو هذا وذلك أن الظاهرية لا يدل عندهم القول إلا من جهة واحدة وهي جهة المنطوق، وينكرون دلالته على الحكم من الجهة الثانية وهي جهة المفهوم، ويقولون: اللفظ لا يعطيك إلا ما فيه، وأما غيرهم كما أشار إليه المصنف فإن اللفظ ـ القول ـ يدل على الحكم عندهم من جهتين «**من جهة منطوقه**» والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، ومحل النطق اللفظ الملفوظ به وهو «**أف**» مثلاً في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وما دل عليه اللفظ هو الحكم ـ وهو في الآية التحريم ـ وعلى هذا فإن المنطوق هو الحكم الذي دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم ثابتاً في محل نطق باسمه ـ كاف ـ مثلاً وهذه طريقة ابن الحاجب فإنه لا يطلق المنطوق إلا على الحكم ـ كما ورد في «مختصر المنتهى».

وهو ظاهر كلام العلامة اللقاني، فهو موافق لهذا الذي عليه ابن الحاجب هنا.

وأما ابن السبكي في «جمع الجوامع» فإنه يطلق المنطوق على الحكم كما هو مذهب ابن الحاجب، كما يطلقه على المحكوم عليه كزيد في نحو قولك: جاء زيد. ووجه هذا ـ على ما يظهر ـ أن الحكم والمحكوم عليه متلازمان، فإطلاق المنطوق عليهما جاء من هذا التلازم.

ولا مشاحة في الاصطلاح، وعلى أي حال فهذا المصطلح فيه هذا الخلاف.

وإذا قد عرفنا أن المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل نطق باسمه، فإنه ينبغي أن نذكر هنا أقسامه لتتميم الفائدة.

وذلك أن المنطوق قسم إلى قسمين صريح وغير صريح.

الأول الصريح: وهو المعنى الذي وضع له اللفظ، فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن.

الثاني غير الصريح: وهو المعنى الذي لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له، فيدل عليه بالالتزام، وبذلك انقسم غير الصريح إلى ثلاثة أقسام:

الأول: دلالة اقتضاء.

الثاني: إيماء.

الثالث: إشارة.

أما دلالة الاقتضاء فإنها تنفصل عن دلالة الإشارة بأنها تقصد في الكلام، فالمتكلم يقصدها، ويعتمد في إدراكها وفهمها على أمرين، أحدهما: توقف صدق الكلام عليها، أو صحته عقلاً، أو صحته شرعاً.

أما ما يتوقف عليه صدق الكلام فهو نحو قوله ـ ﷺ ـ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فإن صدقه يتوقف على تقدير ما يكون به الكلام صادقاً، لضرورة صدقه ـ ﷺ ـ.

وأما ما تتوقف عليه الصحة العقلية فمثاله قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] إذ لو لم يقدَّر أهل القرية لم يصح عقلاً.

وأما ما تتوقف عليه الصحة الشرعية فمثاله قول القائل: «أعتق عبدك عني على أن أعطيك ألفاً من الدنانير» والعتق لا يصح إلا بعد انتقال الملك للمعتق عنه،

(1) سورة يوسف، الآية: 82.

فيكون التقدير بناء على هذا: «اعتق عبدك ـ حال كونه ـ مملوكاً لي. . .» فإنه إن لم يكن له ملك عليه لا يصح عتقه له شرعا.

وأما دلالة الإيماء فإنها مثل دلالة الاقتضاء من حيث إنها تقصد في الكلام. وهي اقتران الحكم بوصف لو لم يكن لعلة لكان بعيداً، ودل على فهامة وعي المتكلم، وهو محال في حق الشارع مطلقاً.

والحديث عن دلالة الإيماء هذه وتسمى أيضاً دلالة التنبيه يرد ـ إن شاء الله تعالى ـ في باب القياس.

وأما دلالة الإشارة فإنها لا تقصد في الكلام لكنها تفهم منه، وقد أورد الأصوليون أمثلة لها، منها قوله ـ ﷺ ـ في النساء: «**إنهن ناقصات دين وعقل، فقيل: يا رسول الله وما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي**»ـ أي نصف دهرها، فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، وكذا أقل الطهر. ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود، لكن يلزم من حيث إنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض، فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان ترك الحيض أكثر من ذلك، أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره.

حاصل القول: إنك تقسم اللفظ إلى ثلاثة أقسام:

1 - ـ دلالة المطابقة.

2 ـ دلالة التضمن.

3 ـ دلالة الالتزام.

أما الأوليان فإنهما منطوق صريح.

وأما الثالثة فإنها منطوق غير صريح.

وهذا الذي هو غير الصريح هو الذي تقسمه إلى دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة التنبيه. ثم تفرق بين المقصودة منها بالكلام بما تقدم، وبذلك تحيط بجميع الدلالات عند المالكية والشافعية ومن وافقهم.

هذا ما يتعلق باختصار ـ بالجهة الأولى، وهي جهة المنطوق.

أما الجهة الثانية، وهي جهة المفهوم، فقال المصنف عنها عاطفاً لها على الجهة الأولى: «**وجهة المفهوم**» وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، كتحريم

الضرب المفهوم من قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه مفهوم وهو غير منطوق به.

وسيأتي الحديث عنه في مجاري الكلام على «المفهوم» ومسائله. أما الآن فلنرجع إلى كلام المصنف في موضوعنا هذا وهو المنطوق، وفي ذلك يقول ـ رحمه الله تعالى ـ:

**الجهة الأولى: جهة المنطوق**

«**اعلم أن النظر**» الفقهي «**في دلالة المنطوق**» يكون من جهتين فإنه «**قد يكون**» أي النظر «**في دلالته**» أي معناه، سواء قلنا: الدلالة ما وضع له اللفظ لغة أو شرعاً، أو عرفاً، أو قلنا: هي ما قصده المتكلم من كلامه على» ثبوت «**الحكم**» الشرعي «**نفسه**»، فينظر في المنطوق حينئذٍ ـ من جهة كونه أمراً، أو نهياً، لأن هذه الجهة هي التي يستفاد منها دلالته، أي المنطوق على الحكم.

هذه الجهة الأولى. وأما الجهة الثانية، فقد ذكرها بقوله: «**وقد يكون**» أي النظر «**في دلالته**» أي المنطوق «**على متعلق الحكم**» الوصف الذي دل به اللفظ على ذلك الحكم، وهو العلاقة التي تربط بين اللفظ والحكم، وهي علاقة متفاوتة، فدلالة النص على المعنى أقوى من دلالة الظاهر عليه، كما سنبينه. «**والحكم**» وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف «**يتعلق بالمحكوم عليه وهو المكلف**» أي البالغ العاقل «**وبالمحكوم فيه**» الظاهر أن في بمعنى الباء أي المحكوم به، وقد تكون «في» على بابها فتفيد الظرفية، إذ المحكوم به باعتبار أنه حدث محلٌّ قد حلهُ حكم الله تعالى، والأول أولى «**وهو الفعل**» وهو يشمل الفعل القلبي وهو الاعتقاد، وغيره كالنية، والقولي كتكبيرة الإحرام، والبدني كالصلاة أي ما يتعلق منها بالبدن.

«**ثم الفعل**» بمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري فإنه لا يكلف به لاستحالة ذلك «**قد يتعلق بما يتأدى به**» أي يحصل به أداؤه والإتيان على الصفة المطلوبة شرعاً، وذلك الشيء الذي يتعلق به الفعل لتوقف أداء ذلك الفعل عليه «**كالماء**» في الطهارة المائية كالوضوء والغسل «**والصعيد**» وهو عند المالكية ما صعد، أي ظهر، من أجزاء الأرض، والتراب أفضل، وخص الشافعية الصعيد بالتراب «**في الطهارة**» الترابية ـ التيمم ـ وقوله: «**كالماء والصعيد**» أي استعمالهما، إذ

لا تكليف إلا بفعل، وهكذا يقال في الرقبة والطعام الآتيين. ووجه تخصيص المصنف الذوات المذكورة ـ الماء والصعيد والرقبة والطعام ـ بالذكر توقف حصول ذلك الفعل على وجودها إذ وجودها ضروري ليقع استعمالها المكلف به **«والرقبة»** ذات تامة، فلا يجزىء جنين، سليمة مؤمنة **«والطعام»** ما يطعم وتقوم به البنية الآدمية **«في الكفارة»** ككفارة الظهار والقتل الخطأ، واليمين. **«وقد يتعلق»** الفعل المأمور به شرعاً **«بما يتأدى فيه»** أي يحصل أداؤه فيه «زماناً» تمييز مبين «لما» في قوله: **«بما»** ومعنى تعلق الفعل بما ذكر توقف حصوله على وجوده، فوجود الزمان المقدر شرعاً لذلك الفعل من الشروط التي لا يصح ذلك الفعل إلا بها، كما أنه من الشروط التي لا يجب إلا بها، فتوقفه عليه حاصل من حيث صحته ووجوبه شرعاً **«كأوقات الصلوات»** الخمس والجمعة وكل صلاة حدد الشارع لها وقتاً معيناً، فلا تصح إلا بوقوعها فيه «و» وقت **«الصيام»** المحدد له شرعاً.

وقد يتعلق الفعل بما يتأدَّى به «مكاناً» فيتوقف حصوله وتحققه شرعاً بوقوعه في ذلك المكان وحده **«كالحرم»** مثال للمكان الذي يتوقف صحة الفعل شرعاً على وقوعه فيه، والفعل الذي لا يصح شرعاً إلا إذا وقع فيه: الحج، والعمرة، والطواف، وما ماثل ذلك من العبادات التي لا تصح شرعاً إلا إذا وقعت بذلك المكان الطاهر **«وعرفة»** فلا يصح الوقوف الذي هو أعظم أركان الحج إلا بوقوعه فيها. كما هو معلوم **«والمساجد»** بيوت الله، وما لا يصح إلا فيها الجمعة، والصلاة تجمع لمطرٍ ونحوه، من كل ما يجيز صلاة الجمع.

**«وبالجملة»** استئناف يشعر بأنه سيجمل الحديث ويجيزه مفصولاً عما قبله **«فهي»** أي المتعلقات المذكورة **«متعلقات للحكم»** سواء تعلقت به لكونها محله ـ كالمحكوم عليه، والمحكوم به، أو تعلقت بما تعلق به، كالأشياء المذكورة التي يتعلق بها الفعل لتوقف حصوله على وجودها.

لكن تلك المتعلقات كلها **«بعيدة»** عن دلالة اللفظ الذي يستفاد منه الحكم الذي تعلقت به **«فلذلك»** أي من أجل حصول هذا البعد بين هذه المتعلقات، ودلالة المنطوق، لم يدرج النظر فيها في النظر فيه بل **«انحصر الكلام في هذه الجهة»** أي جهة المنطوق في طرفين **«في الدلالة على الحكم»** نفسه **«وفي الدلالة على متعلق الحكم»** الذي يعينه اللفظ ويبينه بدلالته الظاهرة، والنصية. وغير ذلك مما يأتي مبيناً.

ووجه بعد هذه المتعلقات عن دلالة اللفظ، أن هذه الدلالة لا تدل عليها، ولا تقتضيها، ولا تستلزمها، ولا ترتبط بها بوجه من الوجوه التي في الدلالة. ومن ثم تذكر بعض هذه المتعلقات في باب خَصص لها وهو باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبعضها الآخر يذكر في باب الشروط، والكل أخذ من أدلة خارجية أثبتتها، واقتضت اشتراطها فيما اشترطت فيه.

**«الطرف الأول» من طرفي المنطوق**

**«في الدلالة على الحكم»**

من المعلوم أن اللفظ الشرعي هو مدرك الأحكام الشرعية مصدَّراً بقوته وكونه الأصل في حمل الأحكام هذه، فقدم على الفعل والتقرير بذلك، إذ هو الذي جعل أداة التبليغ، وطريق إيصال ما أوحى الله به إلى عبده محمد ـ ﷺ ـ من الآيات البينات والذكر الحكيم، فكان بذلك محط نظر أهل العلم، ومحل بحثهم ودراستهم، واستفراغ جهدهم للإحاطة بما يمكن الإحاطة به من أحواله، ومعانيه، وضبط ذلك بضوابط علمية، وتقعيده بقواعد يهتدي بها الناظر الباحث، والمتشوف إلى معرفة ما يتضمنه هذا اللفظ، من غير أن تذهب به الأوهام في سبل الضلالة، ومسالك الجهل والتعسف، أو يذهب به غموض وخفاء معاني هذا اللفظ إلى الحيرة، وغير ذلك مما يحفظ منه هذا الجهد الذي استفرغه العلماء في هذا الشأن حتى استبانت معالمه، وتوطأت مسالكه، وعبدت.

والفعل النبوي والتقرير الآتي منه ـ ﷺ ـ وإن كانا من مدارك العلوم الشرعية، وخاصة الفقهية، فإنها إنما تبلغ بالقول، ثم إنها على كل حالٍ دون القول بمراحل ودرجات في قوة الحجة، وكثرة ما يحمله من العلوم الشرعية المختلفة، كما لا يخفى.

ولما كان اللفظ هو الأصل في أخذ الأحكام الشرعية فهذه القوة والخصوصية استقصى العلماء في شأنه النظر، وبحثوا أمره من كل جهة، ما كان ذلك اللفظ واسطة تحمل أحكام الله تعالى إلى عباده، كالأمر والنهي، وعلماء الأصول والفقه هم مَن حازوا قصب السبق في هذا الشأن فكان منهم ما كان وهو مسطور قائم يشهد على ما بلغ هؤلاء السادة في هذا الشأن من الدقة في النظر والإحاطة بأطراف ما بحثوه من ألفاظ وغيرها. وبداية عملهم وحديثهم في القول الأعظم الذي عليه مدار تبليغ أوامر الله وهو الأمر. والمصنف منهم، فقد بدأ بالحديث على الأمر ـ للمزية

التي ذكرناها. وغير ذلك من المزايا التي لصيغتي الأمر والنهي ـ القول ـ، وقد بدأ بالأمر قبل النهي لأن الإثبات مقدم، فقال:

«اعلم أن اللفظ الدال على الحكم» الشرعي «بمنطوقه» أي بدلالته اللفظية على معنى في محل النطق ـ بناء على أن المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة كما نقل عن ابن الحاجب هذا المذهب أيضاً «قد يكون أمراً» وسيأتي تعريفه «وقد يكون نهياً» وسيأتي تعريفه «وقد يكون تقريراً» وسيأتي تعريفه، «وقد يكون تخييراً» فيفيد الجواز والإباحة بنوعيها.

**«القول» الأول «في الأمر»**

من المعلوم أن الحديث عن الأمر يجري في كتب الأصول على أنحاء مختلفة بحكم ما يقتضيه استقصاء النظر في أحواله وجهاته التي يؤتى منها لإدراك صورته تامة، وعلى وجه جلي.

وقد اعتاد الأصوليون أن يبدؤوا بالحديث عن لفظة «الأمر» من حيث الاسم وعن دلالتها قبل أن يبحثوا عن لفظة الأمر بمعنى «صيغة افعل» فيقولون: لفظة الأمر ـ من حيث كونها اسماً ـ مختلف فيما يقع عليه من معنى.

وقد اتفقوا على أنه حقيقة في القول المخصوص ـ وهو كلمة: «افعل» ـ بصيغة الأمر ـ وما شابهها معنى ـ قال العلامة أبو الحسين البصري في «المعتمد»: «اعلم أنه لا شبهة في أن قولنا «أمر» يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص. وذلك غير مفتقر إلى دلالة. واختلفوا في وقوعه على الفعل، فقال أكثر الناس: إنه يقع عليه على سبيل المجاز، وقالت طائفة من أصحاب الشافعي: إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة، وقالت لذلك: إن أفعال النبي ـ ﷺ ـ على الوجوب لأنها داخلة تحت قول الله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النّور: الآية 63].

وأنا أذهب إلى أن قول القائل «أمر» مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطريق وبين القول المخصوص.

«المعتمد ـــ الأمر»

وقال الإمام الرازي: «اتفقوا على أن الأمر حقيقة في القول المخصوص.

واختلفوا في كونه حقيقة في غيره، فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل - أيضاً -. والجمهور على أنه مجاز فيه. وزعم أبو الحسين البصري: «أنه مشترك بين القول المخصوص، وبين الشيء، وبين الصفة، وبين الشأن، والطريق». والمختار أنه حقيقة في القول المخصوص.

«**المحصول ــ باب الأمر**»

وقد ذهب إلى هذا الذي ذهب إليه أبو الحسين هنا من أن لفظ: «أمر» مشترك بين ما ذكر القاضي الشيخ أبو يعلى - المعروف عند الحنابلة بالقاضي، وبهذا يذكرونه في كتبهم - أي لفظ القاضي «وهو محمد بن الحسين بن خلف الفراء» شيخ الحنابلة في عصره، وقال بهذا القول الذي قال به الشافعية وهو أن الأمر حقيقة في الفعل بعض المالكية، وأقره عبد الحليم بن تيمية. وقد استدلت كل طائفة بما تراه حججاً تثبت ما ذهبت إليه واختارته.

أما الجمهور فحججهم كثيرة، منها الأدلة النقلية وغيرها. وأقوى حججهم أنه «القول المخصوص» هو المتبادر إلى الذهن عند سماع لفظة الأمر. واستدل من قال إنه «الأمر» حقيقة في الفعل بأدلة نقلية «انظر الإرشاد - باب الأمر».

واستدل من قال: إنه مشترك، بتردد الذهن بين هذه الأمور عند سماع كلمة الأمر (انظر: المعتمد - باب الأمر - إحكام الأحكام - الآمدي - باب الأمر - إرشاد الفحول - باب الأمر). هذا بإيجاز ما تعلق بلفظة الأمر اسماً.

وعادة الأصوليين أنهم إذا أنهوا كلامهم على لفظة الأمر من حيث إنها اسم ينتقلون إلى الأمر بمعنى القول المخصوص. والذي ذكر الجمهور أن لفظ الأمر حقيقة فيه مجاز في غيره. والأمر - بمعنى القول المخصوص هو المقصود دراسته وبحثه وضبط مسائله في علم الأصول، وأما ما ذكر قبل فهو إنما ذكر عَرَضاً لعلاقة هذا الذي هو المقصود في هذا العلم به من حيث الارتباط اللفظي.

وقد جرت عادة الأصوليين قبل أن يخوضوا ويبحثوا في مسائل الأمر هذا - القول المخصوص - أن يعرفوه. نظراً لأن ذلك ما يقتضيه بناء العلم والمعرفة في الأذهان وترتيب المعلومات ترتيباً عادياً والذي مداره على تقديم المقدم طبعاً على غيره، ولا شك أن التصور مقدم على التصديق.

والمصنف كغيره من العلماء بدأ بذلك، فقال - مبيناً ما يأتي به في هذا الشأن على العموم -: «**والكلام فيه**» أي الأمر بمعنى القول المخصوص «**في مقدمة**» علمية

تعين على فهم المسائل ودرك المطالب في هذا العلم.

«**وعشر مسائل**» يفصل فيها على قدر ما أراده المصنف من هذا الكتاب، وما أراده به «**أما المقدمة**» بفتح الدال وكسرها «**فهي في حد الأمر**» بمعنى القول المخصوص و«**في صيغته**» اللفظة الدالة عليه بالوضع.

«**أما حده**» فهو القول الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء يلاحظ على هذا التعريف أمور:

أحدها: أنه تعريف للقول بمعناه اللفظي، وهذا مخالف لما جرت عليه عادة غالب الأصوليين الأشاعرة، وذلك أنهم لا يعرفون الأمر إلا بمعناه النفسي فيقولون ـ مثلاً ـ: «استدعاء الفعل بالقول ممن دونه» ومعلوم أن الطلب صفة قائمة بالنفس والاستدعاء صفة نفسية تابعة للطلب إذ الاستدعاء من آثار الطلب والرغبة. أو يقولون: «اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف» والاقتضاء مثل الاستدعاء المتقدم من حيث إنه تابع للطلب والرغبة.

ومن لم يعرف الأمر على هذا السبيل ـ وهو التعريف بمعناه النفسي ـ فإنه يعرفه بمعناه اللفظي، فيقول: «قول دال على اقتضاء فعل غير كف».

والمعتزلة لا يعرفون الأمر هذا إلا بمعناه اللفظي ومن تعاريفهم له «قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل».

إذ من المعلوم أن المعتزلة ينفون الكلام النفسي، ويقولون بأن الكلام هو اللفظي فقط، وما سواه ليس كلاماً حقيقة. والأشاعرة يثبتون ذلك، أي ـ الكلام النفسي ـ ويرون أنه الحقيقي وأما الكلام اللفظي فليس إلا دليلاً على الكلام النفسي. وقد عرفوا الكلام النفسي هذا قائلين: «هو المعنى الذي نجده في نفوسنا ويدور في خلدنا، ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجرى على موجبه، هذا هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها».

ومعنى أنه لا يختلف باختلاف العبارات أن الصورة التي تخبر عنها وهي في النفس لا تتبدل حقيقتها بتغير العبارات التي تغيرها وتبدلها لتصورها للسامع، أو معناه أنها لا تختلف باختلاف اللغات، فهي هي، فما تقوله من نحو: «فرحت بقدومك» باللغة العربية هو ما يقوله غيرك عن هذا الكلام النفسي ـ وهو الفرح بالقدوم ـ بلغات مختلفة، وبعبارات متباينة في تراكيبها وألفاظها.

هذا ما يتعلق بالكلام النفسي والاختلاف فيه الذي أدى إلى الاختلاف في الأمر الذي يعرف في أصول الفقه.

والأشاعرة وإن قالوا بالكلام النفسي فإنهم قد اختلفوا في الألفاظ التي تعرف في علم الأصول، هل تعرف بمعناها النفسي، أو بمعناها اللفظي.

قال الرازي: «إن لفظة الكلام عند المحققين منا تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة. والمعنى الأول مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه، إنما الذي نتكلم فيه القسم الثاني». (المحصول ـ باب الأمر ـ وانظر: الإبهاج ـ باب الأمر).

وهذا الذي ذكره الرازي ـ هنا ـ صحيح، لأن موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي، وبذلك فالذي يجب النظر في أحواله والبحث عن طرقه، هو اللفظ بمعنى القول إذ هو مدرك المعرفة المقصودة من هذا العلم.

نعم، من يعرف الألفاظ المبحوث فيها في علم أصول الفقه وعلم أصول الكلام يرد على هذا بأن الكلام النفسي هو العمدة، لأنه منشأ التعلق والتكليف، واللفظ ليس إلا وسيلة إليه.

والصحيح ما تقدم عن الرازي، وتبعه على ذلك بعض من جاء بعده من أهل العلم، كالشوكاني.

هذا ما يتعلق ـ باختصار ـ بالأمر الأول الوارد على تعريف المصنف للأمر المتقدم.

الأمر الثاني: إن الاستعلاء شرط في صحة حقيقة الأمر وحصول ماهيته.

وهذا مخالف لما مشى عليه الجمهور من عدم اشتراط العلو والاستعلاء (والاستعلاء صفة في الأمر ـ بسكون الميم ـ من إظهار الترفع وإظهار القهر والغلظة، والعلو راجع إلى صفة الآمر من شرفه وعلو منزلته).

وقد وافق المصنف على هذا الذي مشى عليه ـ هنا ـ من اشتراط الاستعلاء في الطلب ليكون أمراً أحد أئمة المالكية وهو أبو الوليد الباجي ـ سليمان بن خلف ـ، وقد قال بهذا ـ أيضاً ـ أبو الحسين البصري المعتزلي، وسيف الدين الآمدي الحنبلي، ثم الشافعي، أي كان حنبلياً ثم صار شافعياً ـ وابن الحاجب المالكي ـ عثمان بن عمر ـ والقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي ـ المعروف

بالقاضي عبد الوهاب ـ وهو اعتبر العلو والاستعلاء معاً. ووافقه في ذلك بكر بن العلاء القشيري المالكي.

ورأى من يشترط الاستعلاء في الأمر أنه إذا تخلف هذا الشرط صار طلباً، ولم يبق أمراً، فإطلاق الأمر عليه حينئذ مجاز.

وأما من اشترط العلو والاستعلاء فهو مثل من تقدم، فإنه إن خلا الأمر عنده من هذين القيدين فهو طلب، وليس أمرا، فإن أطلق عليه لفظ الأمر فهو مجاز.

ومن المعلوم أن الطائفة التي تشترط العلو هم المعتزلة، وأما الأشاعرة فأغلبهم على خلاف ذلك، فحقيقة الأمر عندهم تحصل بدون أي من هذين القيدين ـ العلو والاستعلاء ـ على الإطلاق.

نعم خالف في ذلك من تقدم ذكره كما خالف فيه أشاعرة آخرون، فاشترطوا العلو، مثل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والشافعي، وأبو نصر بن الصباغ ـ عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد ـ الشافعي، والسمعاني ـ منصور بن محمد بن عبد الجبار الشافعي.

لكن جماهير الأشاعرة على خلاف ذلك. قال الرازي: «وقال أصحابنا: لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء...».

وقد حشر كل أهل مذهب من هذه المذاهب: من قال بالاستعلاء، ومن قال بالعلو، ومن قال بهما معاً، ومن لم يقل بأي منهما على الإطلاق، أدلته وحججه التي تؤصل ما اختاره وتثبت صحة ما ذهب إليه. وذلك كله مبسوط في كتب الأصول المطولة، فمن تشوف إلى معرفة ذلك فليراجعها.

ولا نذكر ـ هنا ـ إلا ما لا بد منه لاستتمام صورة المسألة المبحوث فيها ولا نتخطى ذلك إلى ما يخرج عن ذلك.

**الأمر الثالث**: إن هذا التعريف الذي أورده المصنف أوردت إيرادات تقدح في صحته عند المشتغلين بظواهر الألفاظ والذين لا يقنعون بظهور المراد واستبانته، فقالوا: القول الدال على الطلب، لا يدل على الإرادة، والإرادة شرط في كون الأمر أمراً حقيقياً، فإن المرء قد يطلق لفظ «افعل»، وهو يريد خلاف ما دل عليه، كمن قال لرجل: اضرب ولدي هذا، وهو في واقع الأمر لا يريد ضربه، وإنما أمره بضربه لغرض ينافي أنه يريد ضربه حقيقة، كأن يريد أن يدفع عن نفسه الضرر، أو

جلب مصلحة رجحت لديه على هذا الفعل، وهو ضرب الولد.

كما يرد قول المبلغ والحاكي فإنه ينطق بقول دال على الطلب ولكنه ليس أمراً.

نعم كلمة «الاستعلاء» التي ذكرها المصنف قد يرد بها على هذه الإيرادات.

ولا يخفى أن المنهج السليم في التعاريف هو الاكتفاء بما أظهر المراد وبيَّن المقصود، ولا حاجة للاشتغال بظواهر الألفاظ، فإن ذلك ليس من دأب المحققين. وقد نص على هذا الإمام الغزالي، وشدد النكير على المتنطعين في هذا الشأن، وتبعه القرافي في ذلك، رادين الأمور إلى ما كانت عليه في شأن التعريف والتحديد عند الأصوليين والفقهاء قبل مجيء من يتشددون في هذا الشأن.

هذا ما يتعلق بتعريف الأمر وبعض ما يتصل به من مسائل.

ولما ذكر المصنف تعريف الأمر على الوجه الذي رآه واختاره ورجحه بالتضمين، انتقل إلى مسألة أخرى، وهي مسألة الصيغة فقال:

«وأما صيغته» الأمر «فهي صيغة افعل» يؤخذ من كلامه أنه يقول بأن للأمر صيغة تخصه، وأن هذه الصيغة هي «افعل» وأنها دالة على ذلك بالوضع، لا بالشرع. وبهذا يكتمل صورة مذهبه في هذه المسألة وتتجلى، ويعلم به ما اختاره في هذه المسألة.

إذ من المعلوم أن بحث هذه المسألة ـ صيغة الأمر ـ يكون على مرحلتين، المرحلة الأولى: في بداية البحث فيها هل للأمر ـ بمعنى القول المخصوص ـ صيغة تخصه[1]؟.

**المرحلة الثانية**: يبدأ فيها بهذا السؤال: إذا كانت للأمر صيغة تخصه فما هي؟

أما فيما يتعلق بالمرحلة الأولى فإنها قد بحثت فيها موضوعها، وهو: هل للأمر صيغة تخصه بحثاً متضمناً للخلاف بين أهل العلم في ذلك.

إذ قد اختلف العلماء في هذا فكانوا في ذلك على مذهبين:

**المذهب الأول**: مذهب من يرى أن الأمر ليست له صيغة تخصه، ولو كانت له صيغة تخصه لانفرد بها، والواقع يشهد أن هذه الصيغة التي إنها صيغة تخصه ـ

(1) سيأتي أن حجة الإسلام الغزالي يرى أن هذه الترجمة خطأ.

وهي صيغة افعل ـ مستعملة في أكثر من ستة وعشرين معنى، وقد أورد المصنف بعضها بقوله:

«وهي مستعملة في اللغة في خمسة عشر موضعاً:

**أحدها**: الأمر: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾[1].

**الثاني**: الإذن: كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[2].

**الثالث**: الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[3]، فإن ذلك إرشاد لمصالح الدنيا.

**الرابع**: التأديب: كقوله عليه السلام: «**كل مما يليك**» ويفارق الإرشاد بأنه لحق الغير.

**الخامس**: التهديد: كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[4].

**السادس**:» التسوية: كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾[5].

ـ **السابع**: الإهانة: كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[6].

ـ **الثامن**: الاحتقار: كقوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾[7].

ـ **التاسع**: الامتنان: كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[8].

ـ **العاشر**: الإكرام: كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ﴾[9].

ـ **الحادي عشر**: التعجيز: كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[10].

ـ **الثاني عشر**: الدعاء: كقوله تعالى: ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾[11].

ـ **الثالث عشر**: التكوين: كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[12].

ـ **الرابع عشر**: التمني: كقول امرىء القيس: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

ـ **الخامس عشر**: زاد بعضهم: الإنذار: كقوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[13]، ورده بعضهم إلى التهديد، وهو مجاز، في هذه المعاني، وحقيقة في

---

(1) سورة البقرة، الآية: 43.
(2) سورة المائدة، الآية: 2.
(3) سورة البقرة، الآية: 282.
(4) سورة فصلت، الآية: 4.
(5) سورة الطور، الآية: 16.
(6) سورة الدخان، الآية: 49.
(7) سورة طه، الآية: 72.
(8) سورة طه، الآية: 81.
(9) سورة الحجر، الآية: 46.
(10) سورة البقرة، الآية: 23.
(11) سورة البقرة، الآية: 286.
(12) سورة البقرة، الآية: 65.
(13) سورة البقرة، الآية: 279.

الأمر بالاتفاق». وقد زيد على هذا الذي ذكره المصنف معاني أخرى تستعمل فيها «افعل»، انظرها في كتب الأصول المطولة.

وهذا دليل على أن هذه الصيغة لا تخص الأمر ـ بمعنى القول المخصوص ـ إذ هي تستعمل فيه كما تستعمل في غيره، وليست الصيغ المخصوصة الموضوعة لمعان مخصوصة تأتي على هذه الحالة. كالماضي للحدث الذي مضى فهو له صيغة تخصه لا تنصرف إلى غيره في الحقيقة عند الإطلاق.

وقد ذهب إلى القول بأن الأمر ليست له صيغة تخصه الإمام أبو الحسن الأشعري وبعض أتباعه، والبرغوت من المعتزلة كما ذكره إمام الحرمين في البرهان.

لكن في النقل عن أبي الحسن الأشعري في هذه المسألة اختلاف، فنقل بعض مفسري مقالاته أنه يرى أن «افعل» لا تدل على الأمر مطلقاً كانت معه القرائن أم لا، وهذا كلام اعتبره إمام الحرمين زللاً في النقل، ثم قال: الذي أراه في ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس (. . .) وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل: «افعل» من حيث ألقاه في وضع اللسان متردداً (. . .) ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط، فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد».

ونقل بعضهم الآخر عنه أنه قال: «إن «افعل» لا تدل على الطلب إذا تجردت عن القرائن» وهذا هو القول الذي نصره المحققون من أتباعه وغيرهم.

**المذهب الثاني**: أهل هذا المذهب يرون أن الأمر له صيغة تخصه وهي «افعل».

واستدلوا على ذلك بمجاري العادات في هذا اللفظ، فهو عند الإطلاق لا ينصرف إلا إلى الطلب، ولذا يذم من سمع الطلب ممن تلزمه طاعته، فلم يمتثل أمره، وبذلك يعد عاصياً.

واستدل على ذلك ـ أيضاً ـ بأن الكلام قسمه أهل العلم إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووضع لكل واحد صيغة تدل عليه، والأمر منها، فلا بد أن تكون له صيغة تخصه، كسائر أقسام الكلام الأخرى.

وأجابوا عما أورده من قال من أهل المذهب الأول أن افعل لما كان يستعمل في معانٍ مختلفة دل ذلك على أنه غير موضوع للطلب وحده، بأن افعل حقيقة في

الطلب مجاز في غيره، إذ لا يستعمل فيه إلا بقرينة، ويستعمل في الطلب بدونها، وهذا دليل الحقيقة.

أما حجة الإسلام الغزالي فيرى بأن هذه الترجمة ـ هل للأمر صيغة تخصه ـ خطأ، فإن قول الشارع أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي أمرت بكذا ـ مبنياً للمفعول ـ كل ذلك صيغ دالة على الأمر. وإذا أوجبت عليكم أو فرضت عليكم، أو أمرتكم بكذا، وأنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب، ولو قال: أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه، فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف.

وإنما الخلاف في أن قوله: «افعل» هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن» (المستصفى/ الأمر).

وهذا الذي ذكره لم يرتضه سعد الدين التفتازاني حين قال: «لا يبعد أن يقال: إن هذه التخطئة خطأ، لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئتها، بحيث لا تدل على غيره، كما أن للماضي صيغة كذلك.

ولا خفاء في أن مثل أمرت، وأوجبت، ليس كذلك، بل حقيقته الإخبار». (حاشية البناني على جمع الجوامع/ الأمر).

وأحب أن أختم هذا الموضوع بالتذكير على أن الذين وقع الخلاف بينهم في هذه المسألة «هل للأمر صيغة تخصه» هم الأشاعرة فيما بينهم.

ونرجع الآن إلى كلام المصنف، إذ وقفنا عند سرده للنصوص التي وردت فيها صيغة «افعل» للمعاني المذكورة.

وبعد سردها قال: «وهو» يعني افعل «مجاز في هذه المعاني» الستة عشر التي أوردها وأمثلتها. وقد دل كلامه السابق على أنه يقول للأمر صيغة تخصه ـ كما تقدم ذكره ـ وإنها صيغة «افعل»، وإنها حقيقة في الأمر كما نص على ذلك بقوله: «وحقيقة في الأمر» يعني وأن افعل حقيقة في الأمر «بالاتفاق» إن قصد بالاتفاق اتفاق الجمهور على أنها حقيقة في الطلب، فهو كذلك، وإذا قصد بالاتفاق غير ذلك فأنت تعلم كما تقدم ذكره، أن المسألة فيها خلاف، وأن من يرى أن افعل ليس حقيقة في الأمر هم من أكابر أئمة الأشاعرة، وبعض المعتزلة، بل قالوا بأنها ليست حقيقة في الطلب، والأمر أعلى درجات الطلب لأنه يقصد به الطلب الجازم كما يظهر ذلك من الأمثلة التي أوردها في عده لمعاني افعل وهو نفسه سيذكر أنه وقع

الخلاف في صيغة «افعل» هل تفيد الندب أو الوجوب، فتأمل.

**حاصل القول:** إن مذهب المصنف في هذه المسألة مركب من أمور:

**أولها:** أخذ من كلامه أن الذي يجب أن تعرف به الألفاظ التي تبحث في علم أصول الفقه وتبنى عليها الأحكام وغيرها الكلام اللفظي.

والدليل على أن هذا هو مذهبه تعريفه للأمر فيما تقدم، وما شابهه من الألفاظ الآتي ذكرها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

**ثانيها:** أن الأمر له صيغة تخصه.

**ثالثها:** أن هذه الصيغة هي «افعل».

**رابعها:** أن هذه الصيغة حقيقة في الطلب الجازم مجاز في غيره.

**خامسها:** أن هذه الصيغة حقيقة في الطلب الجازم لغة لقوله: «**بالوضع**».

وهو في كل هذا الذي اختاره ـ هنا ـ موافق للجمهور.

وسنقرر كلامه في المسائل الآتية المتعلقة بهذه المسألة على وفق مذهبه هذا.

ثم انتقل ـ رحمه الله تعالى ـ إلى مسألة أخرى، فقال: «**قد اختلفوا**» أي الأصوليون، «**في تقديم التحريم على الصيغة**» أي صيغة افعل «**هل هو**» أي ذلك التقديم «**قرينة تصرف الصيغة**» صيغة افعل «**عن الأمر**» التي هي حقيقة فيه «**إلى معنى الإذن في الفعل**» فقط فتصير الصيغة حينئذ مجازاً «**من دون أمر به**» على الإطلاق، فلا يكون واجباً، ولا مندوباً «**أو ليس**» ذلك التقديم «**قرينة**» وبذلك تبقى الصيغة على دلالتها على الطلب، كما هو الأصل فيها، والحقيقة؟.

في ذلك خلاف كما قال، وسيذكر بعض ما في ذلك من المذاهب.

واعلم أن الأصوليين يترجمون على هذه المسألة بقولهم: «ورود صيغة افعل بعد الحظر ماذا يقتضي؟» وبقولهم: «إذا ورد الأمر بعد المنع ماذا يقتضي؟».

والمراد بالأمر ـ هنا ـ اللفظي، ولذلك رجح التعبير بـ«افعل»، والمعنى واحد.

ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «**وذلك**» الخلاف حصل بسبب «**أنه**» أي الشأن والحال «**وردت**» في النصوص الشرعية «**كثيراً هذه الصيغة**» صيغة افعل «**بعد التحريم**» في محل الحكم الذي تعلقت به هذه الصيغة «**لمجرد الإذن**» في الفعل، وذلك «**كقوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[1] بعد قوله ـ تعالى ـ: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي

(1) سورة المائدة، الآية: 2.

ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌۗ﴾[1].

وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[2] ـ بعد قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَۚ﴾[3].

وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾[4] بعد قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ﴾[5].

وكقوله ـ ﷺ ـ: «**وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فادخروا**» هذا الحديث أخرجه مالك في الموطأ، ومسلم في صحيحه.

وكقوله ـ ﷺ ـ: «**وكنت نهيتكم عن الانتباذ، فانتبذوا**».

«**وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**» أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه، وتمامه عنده: «**فإنها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة**». وأخرجه الترمذي بلفظ: «**قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه، فزوروها، فإنها تذكر الآخرة**» وقال بعده: حديث بريدة حديث حسن صحيح، وأخرجه أبو داود والنسائي والحاكم ولفظه: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها ترق القلوب، وتدمع العين، وتذكِّر الآخرة**» وأخرجه مسلم بلفظ آخر، وأخرجه بسند حسن بلفظ آخر.

«**فهذه الصيغ**» الواردة في هذه الآيات وهذه الأحاديث «**ليس المراد بها**» من حيث إثبات الحكم الشرعي بها «**إلا الإذن في الفعل**» ومفاده الإباحة والجواز.

أما من لم يذهب من العلماء إلى الجواز في محالّ هذه الأوامر ـ الصيغ ـ فذلك لأدلة شرعية أخرى، أخذ بها في هذه المسائل، وهي مترجحة لديه عن هذه الصيغ، أو لكونه لم يبلغه وقوع النسخ فيها، أو غير ذلك من الاعتبارات الفقهية التي تعرض في مثل هذه المواطن. والجمهور ذهب إلى أن هذه الصيغ لا تفيد إلا الإذن في الفعل، وأخذ بذلك، والمصنف إلى رأي الجمهور قصد بما ذكر.

ثم قال: «**وقد ترد أيضاً هذه الصيغ بعد التحريم والمراد بها حقيقتها**» يعني أن

---

(1) سورة المائدة، الآية: 1.
(2) سورة الجمعة، الآية: 10.
(3) سورة الجمعة، الآية: 9.
(4) سورة البقرة، الآية 222.
(5) سورة البقرة، الآية: 222.

سبب الخلاف هو أن هذه الصيغ ترد بعد التحريم، فلا تفيد إلا الإذن في الفعل ـ لما تقدم ذكره، وأنها قد ترد بعده ـ التحريم ـ وتبقى على حقيقتها، وهو «**الأمر**» وذلك «**كقوله ـ تعالى ـ**: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[1] ـ بعد قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم﴾[2] ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الأمر وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟﴾[3] ورد للوجوب بعد الحظر.

«**وكقوله ـ تعالى ـ**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[4]ـ **بعد نزول قوله**: ﴿وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[5]».

**وفي معناه**» أي معنى ما تقدم من النصوص، ومعنى كونه في معناه أنه مثله «**قوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾[6]ـ **والحلاق**» للرؤوس «**بعد بلوغ الهدي محله**» ومحله منى «**مأمور به**» لأنه نسك، يعني أن الحلق الذي أمر به ليس مباحاً محضاً، بل هو واجب لأنه نسك «**فهذا**» الذي أفادته الصيغة في هذه الآيات، وفي قوله ـ ﷺ ـ: «**فإذا أدبرت عنك الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي**»ـ متفق عليه ـ «**خروج من تحريم إلى أمر**» يعني إلى وجوب.

«**وقد اختلف في ذلك**» أي فيما تفيده الصيغة الواقعة بعد التحريم «**كما قدمنا**» ذكره «**فمنهم**» أي الأصوليين «**من قال بأن تقديم التحريم**» على الصيغة «**قرينة تصرف**» تدفع «**الصيغة عن معنى الأمر**» وهو الوجوب «**إلى معنى الإذن في الفعل**» وهو الإباحة. وهذا مذهب ابن الحاجب وأكثر الفقهاء والمتكلمين. ونقل عن نصِّ الشافعي، ودلَّ عليه ظاهر كلامه في أحكام القرآن، وهو ظاهر أجوبته ـ أيضاً ـ ومذهب أبي الفرج المالكي ـ عمرو بن محمد الليثي البغدادي القاضي ـ والقاضي عبد الوهاب المالكي، ومحمد بن خويزمنداد المالكي، وبه قال المتأخرون من المالكية.

وقد استدل أهل هذا القول بما تقدم من الآيات والأحاديث التي وردت فيها الإباحة بعد التحريم، وقالوا بأنه الغالب وروده في النصوص الشرعية.

كما استدلوا ـ أيضاً ـ بأن «**الأصل في الأشياء الإباحة**». «**وهم الأكثرون**» يعني أن الذين قالوا بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة هم الأكثرون، وهذا هو الظاهر من

(1) سورة التوبة، الآية: 5.
(2) سورة التوبة، الآية: 4.
(3) سورة البقرة، الآية: 54.
(4) سورة التوبة، الآية: 73.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 48.
(6) سورة البقرة، الآية: 196.

نصوصهم، كما نقله ابن برهان في «الوجيز». أما المالكية فالمتأخرون منهم هم الذين قالوا بهذا الرأي، كما سبق ذكره.

«**ومنهم**» أي الأصوليين «**من قال بأن الصيغة**» صيغة افعل إذا وردت بعد الحظر «**تبقى على حقيقتها في الدلالة على معنى الأمر**» أي الوجوب. وهذا مذهب الرازي وأتباعه كالبيضاوي، ومذهب المعتزلة. وصححه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وأبو المظفر السمعاني ـ بفتح السين، وقيل بكسرها ـ في «قواطع الأدلة». وهو اختيار القاضي أبي الطيب الشافعي، ونقل عن القاضي الباقلاني اختياره، لكنه لم يقل به مطلقاً، وإنما قاله هو: لو كنت من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب.

وقوله: «**إن الأمر بعد سبق المنع كالأمر من غير سبقه، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد المنع كهي من غير منع يسبق، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف فها نحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر**».

وهذا ـ أيضاً ـ مذهب قدماء أصحاب مالك، وأبي الوليد الباجي المالكي، وأصحاب الشافعي، والصحيح أن المالكية في النقل عنهم في هذه المسألة اختلاف واضطراب.

وقد استدل من قال بهذا القول بأدلة، منها: النصوص المتقدمة التي وردت فيها الصيغة للوجوب بعد الحظر.

ومنها: «**أن المقتضي للوجوب قائم، والمعارض الموجود لا يصلح معارضاً، فوجب تحقق الوجوب**».

بيان المقتضى: ما تقدم من دلالة الأمر على الوجوب.

بيان أن هذا المعارض لا يصلح أن يكون معارضاً وجهان:

**الأول**: كما لا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذلك لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب، والعلم بجوازه ضروري.

**الثاني**: أنه لو قال الواحد لولده: اخرج من الحبس إلى المكتب، فهذا لا يفيد الإباحة مع أنه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس. وكذلك أمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم ورد بعد الحظر، وأنه للوجوب». (انظر المحصول ـ باب الأمر بعد الحظر).

ومعنى هذا: «أنه قد ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم إفادة الأمر للوجوب، والثابت لا يتغير بلا مغير. فإن الورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب، إذا رفع الحرج كما يتحقق مع الإباحة يتحقق مع الوجوب الثابت بالدليل، فقد ثبت أن ورود الأمر بعد الحظر ليس بمانع، وصيغة الأمر مقتضية للإيجاب، فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم من المعارض». (انظر تقريرات الشربيني/ حاشية البناني).

هذا أهم ما استدل به من ذهب إلى هذا القول.

وفي المسألة مذهبان آخران.

**أحدهما**: مذهب من فصل في المسألة فقال: المختار أنه ينظر فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلقت صيغة افعل بزواله ـ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[1] فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذمّ فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن كان من المحتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب، أو إباحة، لكن الأغلب ما ذكر.

وأما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة علق بزوالها صيغة «افعل» فإنه يبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة. ويزيح هنا احتمال الإباحة، ويكون هذا الذي ذكر من كون الحظر لم يكن عارضاً لعلة قرينة تزيح هذا الاحتمال، وإن لم تعينه، إذ لم يكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة، حتى يغلب العرف الوضع.

وأما إذا لم ترد صيغة «افعل»، لكن قال: فإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والندب لأنه عرف في هذه الصورة، وقوله: أمرتكم بكذا، يضاهي قوله «افعل» في جميع المواضيع إلا في هذه الصورة، وما يقرب منها». (المستصفى ـ الأمر بعد الحظر).

وهذا المذهب نقله القرافي في «شرح التنقيح» عن القاضي عبد الوهاب، وفيه اختلاف مع هذا الذي نقله الغزالي، واختاره في بعض الجزئيات.

وحاصل ما ذكره القرافي ـ عن القاضي عبد الوهاب ـ أن الحظر قسمان:

**الأول**: الحظر الوارد معلقاً بغاية أو شرط أو علة.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 2.

فإذا أورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم، مثل الآيات المتقدمة التي أفادت فيها الصيغة الإباحة.

**الثاني**: وروده ـ أي الحظر ـ غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط.

فمذهب مالك وأصحابه أنه للإباحة، ولذلك احتج مالك على عدم لزوم الكتابة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[1]. وقال مالك: «**إنما ذلك توسعة من الله على عباده**».

ويظهر من هذا النص الذي للقرافي في أن المالكية يقولون بإفادة الأمر إذا وقع بعد الحظر الإباحة مطلقاً.

وما نقله الغزالي قرر فيه التفصيل والتفرقة بين الحظر الوارد لعلة، وبين الحظر الذي لم يرد لعلة، فقال: إن الأمر بعد الأول يفيد الإباحة، والأمر بعد الثاني يفيد الندب على ما اختاره ـ أي الغزالي ـ.

فليعلم من هذا الفرق بين مقتضى ومضمون هذين النصين.

ثم إن الغزالي أورد الحديث على لفظي «**أنتم مأمورون**» و«**أمرتكم**»، وهذا لم يذكره القرافي، فتأمل نقل هذا المذهب وما وقع فيه الاختلاف، وما وقع من الخلاف في بعض جزئياته.

هذا ما يتعلق بهذا المذهب بإيجاز.

**المذهب الثاني**: مذهب من قال بالوقف في هذه المسألة، ورأى أن الأدلة تعارضت فيها، فلزم التوقف فيها.

وهذا مذهب إمام الحرمين، والآمدي، واختاره جماعة.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**فهذا تمام المقدمة**» قد حصل، ونجز «**فلنتكلم على المسائل**» جمع مسألة، وهي مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم، فهي لا تكون إلا نظرية. كما صرح به المحققون، وغلطوا من قال: إن البدهي قد يعد من المسائل، وإذا كانت المسألة نظرية كانت مستفادة من الدليل.

### «المسألة الأولى»

«**اختلفوا**» الأصوليون والفقهاء والمتكلمون «**في الأمر**» أي صيغة «**افعل**» «**المطلق**» المجرد من القرائن التي تبين المراد به «**هل يقتضي**» أي هل يفيد

---

(1) سورة النور، الآية: 33.

«**الوجوب**» بناء على أن «**افعل**» حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره، كما هو مذهب الجمهور، وصححه ابن الحاجب، والبيضاوي، وقال الرازي: وهو الحق.

وهو مذهب الشافعية، وأكثر المالكية والفقهاء، وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري. وهو قول الجبائي في أحد قوليه. ويقال: إن أبا الحسن الأشعري أملى هذا المذهب على تلاميذ أبي إسحاق المروزي.

وظاهر النصوص أن هؤلاء جميعاً قالوا: إن «**اِفعل**» إذا تجرد من القرائن يدل على الوجوب لغة وشرعاً.

وقالت جماعة بمثل هذا القول ـ وهو أن «**اِفعل**» إذا تجرد من القرائن يدل على الوجوب شرعاً فقط، ومن هؤلاء البلخي، وأبو عبد الله البصري المعتزلي ـ الحسين بن علي ـ الملقب بجعل، والجويني، وأبي طالب.

«**أو**» يقتضي ـ يفيد ـ «**الندب**» فقط، إذ هو ـ أي اِفعل ـ حقيقة فيه ـ أي الندب ـ على رأي بعض العلماء منهم أبو هاشم المعتزلي، وكثير من المتكلمين المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، وقد نقل هذا عن الشافعي ـ أيضاً ـ وأبي الحسن بن المنتاب المالكي، وأبي الفرج المالكي «**أو**» يقتضي «**غير ذلك**» كالاشتراك بين الندب والوجوب اشتراكاً لفظياً، وهو قول منقول عن الشافعي في رواية عنه، أو يفيد القدر المشترك بين الوجوب، والندب، وهو الطلب، وهذا مذهب أبي منصور الماتريديِّ، ومشايخ سمرقند. أو يفيد معنى مشتركاً بين الوجوب والندب، والإباحة، وهو الإذن برفع الحرج. أو يفيد الوجوب والندب والإباحة والتهديد وهو مذهب الشيعة. أو يفيد إرادة الامتثال. أو إن كان من كلام الله ـ تعالى ـ فإنها تقتضي الوجوب، وإن كانت من كلام رسول الله ـ ﷺ ـ فإنها تقتضي الندب، أو لا تفيد شيئاً من ذلك، ولذلك وجب المصير إلى الوقف في شأنها، وهذا مذهب الغزالي وأبي بكر الباقلاني وأبي سريج والآمدي.

لقد اختلفوا في ذلك «**اختلافاً كثيراً**» حتى وصلت فيه المذاهب إلى اثني عشر مذهباً. «**وعلى ذلك**» الاختلاف الواقع بينهم في هذه المسألة بني «**اختلافهم في مسائل كثيرة من الفقه**».

«**فمن ذلك**» الذي اختلفوا فيه بسبب اختلافهم في هذه المسألة الأصولية «**اختلافهم**» أي الفقهاء «**في**» حكم «**الإشهاد**» أي إشهاد عدلين «**على المراجعة**» رد

الزوجة إلى العصمة التامة للزوج بعد طلاقها طلاقاً رجعياً «هل هو واجب» كما قال بذلك طائفة من العلماء منهم الشافعي في أحد قوليه «أولاً».

أو ليس بواجب «فالقائلون بالوجوب» في هذه المسألة «وهم الشافعية» وطائفة من أهل العلم قال ابن كثير: «كما رواه أبو داود وابن ماجه بن حصين أنه سئل عن الرجل يطلق المرأة، ثم يقع بها ولم يشهد على طلاقها، ولا عن رجعتها، فقال: طلقت لغير سنَة ورجعت لغير سنَة، أشهد على طلاقها وعلى رجعتها، ولا تعد. وقال ابن جريج: كان عطاء يقول: «وأشهدوا ذوي عدل منكم» قال: ولا يجوز في نكاح ولا طلاق، ولا رجاع إلا شاهدا عدل...» (تفسير ابن كثير/ سورة الطلاق).

هؤلاء قالوا بالوجوب، ويحتجون بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1]. والمراد بالإمساك: المراجعة، فالإشهاد على المراجعة «مأمور به» «والأمر للوجوب» وقد ورد في الآية، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ﴾[2]. وبذلك فالإشهاد واجب.

«فيمنع المخالف» في هذه المسألة كالمالكية الذين لا يشترطون الإشهاد في المراجعة، وإنما يقتصرون فيها على القول الدال على الارتجاع مع قصد المرتجع ذلك «كون الأمر» في هذه الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ﴾ «مقتضياً للوجوب».

والمالكية، وإن لم يقولوا بوجوب الإشهاد في الرجعة فإن ذلك لا يدل على أنهم لا يقولون بأن الأمر ـ أي اِفعل ـ لا يدل على الوجوب إذا تجرد من القرائن، بل مذهبهم في ذلك هو ما تقدم ذكره في ذكر من يقول بالوجوب في ذلك، ومن يقول فيه بالندب.

«وكذلك» أي وعلى نسق ما تقدم من الحال والاختلاف «احتجوا» أي احتج الفقهاء الذين يقولون بأن تكبيرة الإحرام ركن في الصلاة «على وجوب التكبير عند الإحرام» تلك «بقوله ـ ﷺ ـ للأعرابي» المسيء صلاته: «إذا قمت إلى الصلاة فكبِّر» رواه الجماعة، وعلى وجوب تكبيرة الاحرام الجمهور.

وروي عن الزهري بأنها ـ أي تكبيرة الإحرام ـ سنَّة.

«فهذا» الذي ورد في هذا الحديث «أمر» وهو قوله ـ ﷺ ـ: «كبِّر»، «والأمر

(1) سورة الطلاق، الآية: 2. (2) سورة البقرة، الآية: 282.

**يقتضي الوجوب»** وبناء عليه فإن التكبير عند الإحرام واجب.

**«فيمنع المخالف»** في هذه المسألة، والمخالفون فيها هم الحنفية، فقد نقل عنهم أنهم قالوا بجواز افتتاح الصلاة بكل ما دل على التعظيم الخالص أي بكل لفظ قصد به التعظيم **«ذلك»** الدليل، ويرد بأن الطبيعة المجردة لا تفيد الوجوب.

وهذا الذي ذكره المصنف هنا يدل على أن الحنفية يجيبون على من استدل عليهم بهذا الحديث بهذا الجواب، وهو وإن كان ممكناً، فإن الجواب المشهور عن الحنفية أنهم يجيبون به في هذه المسألة هو أن التكبير هو التعظيم. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾﴾[1] عظِّم. وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾[2] وذكر اسمه أعمُّ من أن يكون باسم الله أو باسم الرحمٰن أو غير ذلك مما يدل على التعظيم.

غاية ما في الباب أن يكون اللفظ المنقول سنَّة مؤكدة، لا أنه الشرط دون غيره.

وقد رد عليهم ابن القيم في «إعلام الموقعين» في هذه المسألة (المثال الخامس عشر ـ رد المحكم الصريح من تعيين التكبير للدخول في الصلاة). وكلامه في ذلك كلام أثري رصين.

**«وبسبب الخلاف»** الواقع **«في كون الأمر للوجوب أو الندب اختلف أصحابنا»** المالكية **«في»** حكم **«غسل الإناء من»** بسبب **«ولوغ الكلب سبعاً»** من المرات **«هل هو واجب»** وهو ضعيف **«أو مندوب إليه»** وهو المشهور المنصوص، **«من»** الظاهر أنها تعليلية بمعنى اللام **«قوله»** أي لقوله ـ ﷺ ـ: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»** تقدم تخريجه.

**«وقد ذهب أبو بكر الأبهري»** محمد بن عبد الله بن محمد البغدادي **«من أصحابنا إلى أن أوامر الله ـ تعالى ـ تقتضي الوجوب، وأوامر رسول الله ـ ﷺ ـ تقتضي الندب»** ولم يجد الأبهري على هذا الذي ذهب إليه مساعداً، وليس له تابع فيه، وهذا القول نسبه للأبهري جماعة، والظاهر أن أول من نسب إليه هذا القول هو القيرواني (عبد الرحمٰن بن محمد بن رشيق، أبو القاسم الفقيه المالكي)، إذ حكاه عنه في كتابه «المستوعب» ولكن هذا القول وإن كان يورد في كتب الأصول كثيراً

---

(1) سورة المدثر، الآية: 3.

(2) سورة الأعلى، الآية: 15.

فإنه قول ضعيف، ولذلك انفرد به قائله الأبهري.

والصواب ما ذكره المصنف بقوله: «**والمحققون**» من الفقهاء والأصوليين «**يرون جميعها**» أي جميع الأوامر الشرعية سواء وردت في الكتاب أو في السنة «**للوجوب ويحتجون على ذلك بـ**»أدلة كثيرة، منها أن «**تارك**» الشيء «**المأمور به عاص لأن فاعله**» أي فاعل ذلك المأمور به «**مطيع**» ومن أدلة ذلك في القرآن ما ورد فيه من الآيات الدالة على أن مخالف الأمر عاص «**وقد قال الله ـ تعالى ـ**: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[1]، وقال» سبحانه وتعالى: «﴿وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا﴾[2]، وقال» جلَّ جلاله: «﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾[3] ـ **وإذا كان تارك**» الشيء «**المأمور به**» الذي أمر به من قول أو فعل أو اعتقاد «**عاصياً، كان**» من أجل ذلك «**مستحقاً للعقاب**» والعقاب من لوازم ترك الواجب «**سواء كان ذلك**» العصيان واقعاً «**في أوامر الله ـ تعالى ـ أو أوامر رسوله ـ ﷺ ـ**» وهذه التسوية ثابتة «**لقوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[4]».

وهذا دليل على أن أوامر رسول الله ـ ﷺ ـ كأوامره ـ تعالى ـ، وكيف فرق بين أوامره ـ تعالى ـ وأوامر رسوله ـ ﷺ ـ «**وقد قال ـ تعالى ـ في أمر رسوله**: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[5]».

ووجه الاستدلال بهذه الآية: إن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ حذَّره من مخالفة نبيه ـ ﷺ ـ وتوعد على ذلك، ومخالفة أمره هو الإخلال بما أمر به. فوجب كون الإخلال بما أمر به محظوراً «و»يزاد على ذلك دليل آخر وهو أنه «**قد امتنع ـ ﷺ ـ عن الأمر بالسواك لأجل المشقة، فقال**: «**لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك**»». وتمامه: «**عند كل صلاة**» رواه الترمذي. وفي رواية: «**مع كل صلاة**» رواه البخاري واللفظ له، ومسلم إلا أنه قال: «**عن كل صلاة**». ورواه النسائي وابن حبان في صحيحه إلا أنه قال: مع الوضوء عند كل صلاة، ورواه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم، وقال: صحيح الإسناد، والبخاري تعليقاً في كتاب الصوم عن أبي هريرة أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلِّ وضوء**»، ولأحمد: عند كل طهور.

---

(1) سورة طه، الآية: 93.
(2) سورة الكهف، الآية: 69.
(3) سورة التحريم، الآية: 6.
(4) سورة الجن، الآية: 23.
(5) سورة النور، الآية: 63.

قال - ﷺ -: هذا **مع العلم أنَّ السواك مندوب إليه، فلو كان أمره**» - ﷺ - «**للندب**» وليس للوجوب «**لما امتنع**» - ﷺ - «**منه**» أي من الأمر بالسواك. بمعنى أنه لو كان أمره - عليه الصلاة والسلام - لا يقتضي إلا الندب، لم يكن في امتناعه - عليه الصلاة والسلام - من الأمر بالسواك فائدة، لأن السواك كان مندوباً قبل هذا الكلام.

وقد استدل على نصرة وتأصيل هذا المذهب - الذي عليه جمهور علماء الأمة - وهو أن «**افعل**» إذا تجرد من القرائن يفيد الوجوب - بأدلة أخرى مختلفة.

فمن الأدلة النصية: قوله - تعالى -: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[1]، ووجه الاستدلال بهذه الآية في هذا الشأن أن المعنى الوارد فيها خرج مخرج الذم، والاستبطاء لإبليس، وأنه لا عذر له ولا رخصة في إخلاله بالسجود مع كونه مأموراً به.

ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾[2]. ووجه الاستدلال بهذه الآية - على هذا الأمر - أنهم ذُمُّوا على تركهم ما قيل لهم افعلوه، ولو كان الأمر يقتضي الندب لم يُذمُّوا على تركهم ما أمروا بفعله.

ومنه قوله - تعالى -: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[3]. ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه - تعالى - أوجب التسليم لما قضى به رسول الله - ﷺ -. والقضاء هو الأمر - كما قال أبو الحسين البصري.

ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[4]. ووجه الاستدلال بهذه الآية في هذا المقام: إن عصيان أوامر الله - تعالى - ورسوله - ﷺ - يترتب عليه الضلال المبين.

هذا طرف مما استدل به من نصوص القرآن في هذا المقام.

أما من السنَّة، فمن ذلك ما روي من أن أبا سعيد الخدري - رضي الله عنه - دعاه النبي - ﷺ - فلم يجبه لأنه كان في صلاة، فعجل أبو سعيد في صلاته ثم جاء إلى النبي - ﷺ - فقال - عليه الصلاة والسلام - له: «**ما منعك أن تستجيب؟ قال:**

(1) سورة الأعراف، الآية: 12.
(2) سورة المرسلات، الآية: 48.
(3) سورة النساء، الآية: 65.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 36.

كنت أصلي، قال ـ ﷺ ـ: أما سمعت قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾[1]. . .». فلامه على ترك الاستجابة مع أمره تعالى بها، فدل ذلك على أن الأمر للوجوب.

ومنه ـ أيضاً ـ: ما روي من أن ابن عباس قال: خطبنا رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: «**يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا**»، **فقام** الأقرع بن حابس، فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: «**لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لن تعملوا بها ولم تستطيعوا، الحج مرة، فمن زاد فهو تطوع**». رواه أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم وصححه. ورواه البخاري ومسلم بلفظ آخر.

ومن الأدلة الإجمالية على ذلك ـ أي إن اِفعل للوجوب ـ: إن المسلمين كانوا يرجعون إلى كتاب الله وسنة رسوله ـ ﷺ ـ في الأحكام، ولم يسألوا رسول الله ـ ﷺ ـ عن بعض أوامره: مَا الذي عناه به.

وأن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وآتوا الزكاة﴾ ولم ينكر عليه أحد ذلك، وأن الصحابة كانت تسمع الأمر من الكتاب والسنة فتحمله على الوجوب فدل ذلك على أنها كانت تحمل الأوامر على الوجوب.

ومن الأدلة اللغوية على ذلك: قول حباب بن المنذر ليزيد بن المهلب أمير العراق وخراسان:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ... فأصبحت مسلوب الإرادة نادما

ودلالة هذا البيت على المطلوب به هو أن الشاعر عقب المعصية على الأمر بالفناء، فدل ذلك على أن المعصية ترك المأمور به.

ومن الأدلة العرفية ـ أو العقلية ـ كما يسميها الشوكاني والآمدي: إن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيده اقتصر العقلاء من أهل اللغة في تعليل حسن ذمه على أن يقولوا: أمره سيده بكذا فلم يفعله، فدل كون ذلك علة في حسن ذمه على أن تركه لما أمر به ترك لواجب.

وأن الإيجاب معقول لأهل اللغة، وتمسهم الحاجة إلى العبارة عنه، فلو لم يفده الأمر، لم يكن له لفظ يدل عليه.

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 24.

وأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولا يحصل الإتيان بالضد إلا بالإتيان بالمأمور به.

وأن الأحوط هو العمل على الوجوب، والأخذ بالأحوط واجب وأن الوجوب أعم فوائد «اِفعل» لأنه يدخل تحته المندوب وغيره، واللفظ يجب حمله على أتمِّ فوائده.

هذا أهم ما استدل به أهل هذا المذهب الذي هو مذهب الجمهور، وهو الحق.

ومن أراد معرفة أدلة أهل المذاهب الأخرى وما أجابوا به عن هذه الأدلة، فليراجع كتب الأصول المطولة التي ذكرت فيها جميع المذاهب التي في هذه المسألة وأدلتها.

## المسألة الثانية

## «في كون الأمر بالشيء يقتضي المبادرة»

أي الفور «**إليه أو لا يقتضيها**» يترجم الأصوليون لهذه المسألة بتراجم مختلفة، فمنهم من يترجم لها بقوله: «**الأمر المطلق هل يقتضي الفعل على الفور؟**» ومنهم من يترجم لها بغير ذلك، والمعنى واحد.

والمقصود بالمأمور به هنا ما وقته موسع، وأما المضيق وقته فالأمر الوارد فيه على الفور بالإجماع، وذلك مثل «صوم رمضان».

فاختص الحديث هنا بالأمر الوارد في أمر وقته موسع هل يقتضي ذلك الأمر الفور أم لا؟ «**وقد اختلف في ذلك**» أي في كون الأمر يقتضي الفور أم لا «**الأصوليون**» والفقهاء، فنشأ من ذلك الخلاف ثلاثة مذاهب:

**الأول**: مذهب من يرى أن الأمر المجرد يفيد الفور، ويقتضيه. وهذا مذهب المالكية غير المغاربة. قال القاضي عبد الوهاب: هو الذي ينصره أصحابنا. وأخذ لمالك من مسائل عديدة في مذهبه، منها: الأمر بتعجيل الهدي في الحج، وإيجابه الفور في الوضوء، بآية الوضوء، وهو ـ أيضاً ـ مذهب الحنابلة، والحنفية، وقيل: هو مذهب بعضهم فقط، وبعض الشافعية كالقاضي أبي حامد المروزي (أحمد بن بشير بن عامر)، وأبي بكر الصيرفي (محمد بن عبد الله)، وداود بن علي الظاهري، وعزي لأبي حنيفة نفسه، وقال ابن برهان في «الوجيز»: لم ينقل عن الشافعي ولا

أبي حنيفة في المسألة نقل، وإنما فروع هذه المسألة ـ هل الأمر يقتضي الفور ـ تدل على ما نقل عنهما. وهذا ـ الأمر يقتضي الفور.

مذهب ابن حزم قال: وهو الذي لا يجوز غيره.

وقد استدل أهل هذا المذهب بأدلة، منها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾[1].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾[2].

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين هنا: أن المسابقة والمسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب، وهذا يوجب الفور، ولا معنى لكون الأمر يقتضي الفور إلا ذلك.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ﴾[3]. ودلالة هذه على المعنى المقصود بها هنا هو أنه ـ تعالى ـ ذمه على كونه لم يأت بالسجود في الحال، وهذا يدل على أن الأمر يقتضي الفور، ولو كان لا يقتضي ذلك لكان لإبليس أن يتذرع به، ويقول: مَا أوجبت عليَّ في الحال، فكيف أستحق اللعنة في الحال.

واستدلوا ـ أيضاً ـ بأن السيد إذا قال لعبده: «أسقني الماء» فإنه يفهم منه تعجيل السقي، حتى إنه يحسن لوم العبد، وذمه في نظر العقلاء بالتأخير، ولولا أنه من مقتضيات الأمر لما كان كذلك إذ الأصل عدم القرينة.

كما استدلوا بأن مدلول الأمر وهو الفعل المأمور به لا يقع إلا في وقت وزمان، فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للفعل في أقربه كالمكان. كما لو قال لزوجته: «أنت طالق» ولعبده «أنت حر» فإن مدلول لفظه يقع على الفور في أقرب زمان.

كما استدلوا بأن الأمر مشارك للنهي في مطلق الطلب، والنهي مقتضٍ للامتثال على الفور. فوجب أن يكون الأمر كذلك.

واستدلوا ـ كذلك ـ بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، والنهي عن أضداد المأمور به مقتضٍ الانتهاء عنها على الفور. وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور، فكان الأمر مقتضياً له على الفور.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 133.
(2) سورة البقرة، الآية: 148.
(3) سورة الأعراف، الآية: 12.

هذا بعض وأهم ما استدل به أهل هذا المذهب أن الأمر يقتضي الفور ويدل عليه من الناحية اللفظية.

أما ما استدلوا به على أن الأمر يقتضي الفور استلزاماً، فمنها: أن الأمر إذا دلَّ على الوجوب، فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور، مع أن ذلك لم يكن مقتضى الأمر، بل هو من لوازم مقتضاه، فكان مقتضاه على الفور أولى بالأصالة.

ومنها: أن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج من عهدة الأمر، ولا إجماع في المؤخر، فكان التعجيل أحوط وأولى.

ومنها: إن الفعل واجب بالاتفاق، فلو جاز تأخيره إما أن يجوز إلى غاية معينة، وإما أن يجوز إلى غير غاية.

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة، فإما أن تكون معلومة للمأمور، أو لا تكون معلومة له، فإن كانت معلومة له، فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له: «إلى عشرة أيام» مثلاً، أو موصوفة، الأول خلاف ما حديثنا فيه، إذ حديثنا فيما إذا كان الأمر مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر. وإن كان الثاني فالوقت الموصوف لا يخرج بالإجماع عن الوقت الذي انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر المأمور به عنه لفات. وذلك لا يكون إلا بأمارة تدل عليه، وهذه القرينة ـ بالإجماع ـ غير خارجة عن المرض المرجو ـ المتوقع ـ وعلو السن، وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف فيه، فإنه قد يموت قبل ذلك، وقد يعيش بعده، فلا يعتمد عليه. وإذا كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز التأخير عنها، كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع. هذا كله فيما إذا جاز له التأخير إلى غاية.

أما إن كان التأخير لا إلى غاية، فإما أن يجوز ذلك ببدل، وإما أن يجوز بلا بدل. فإن كان ببدل، فذلك البدل إما أن يكون واجباً، أو غير واجب، ولا يجوز أن يكون غير واجب، وإلا لما كان بدلاً عن الواجب بالإجماع، وإن كان واجباً فهو ممتنع لوجوه أربعة:

**الأول**: أنه لو كان واجباً لوجب تنبيه المأمور به حالة ورود الأمر نحوه حذراً من فوات الواجب الذي هو البدل، كما لو ضاق عليه الوقت، وكان نائماً.

**الثاني**: هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البدل، والأصل عدم دليل آخر، ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه.

**الثالث**: أن البدل لو كان واجباً لكان قائماً مقام المبدل، ومحصلاً لمقصوده،

وإلا لما كان بدلاً لما فيه من فوات مقصود الأصل، ويلزم من ذلك سقوط المأمور به بالكلية بتقدير الإتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده، وهو محال.

**الرابع**: أنه لو كان البدل واجباً لم يخل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر، أو لا يجوز. فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل المأمور به، وهو تسلسل ممتنع. وإن كان الثاني فهو ـ أيضاً ـ ممتنع، لأن البدل لا يزيد عن نفس المبدل، ووقت المبدل غير معين، فكذلك البدل، وإن جاز التأخير أبداً بلا بدل، ففيه إخراج الواجب عن حقيقته، وهو محال. وهذا أهم ما استدل به أهل هذا المذهب.

**المذهب الثاني**: مذهب من قال: «أن الأمر لا يقتضي الفور»:

ومعنى لا يقتضيه هنا أنه لا يفيده ولا يدفعه، وإنما هو لمجرد الطلب، فيجوز تأخير المأمور به على وجه لا يفوته، أي يجوز تأخيره عن أول وقت الإمكان.

وهذا مذهب المصنف ـ الشريف التلمساني ـ كما سيذكره وهو مذهب الحنفية ـ على الصحيح ـ ومعظم الشافعية، ونسب إلى الشافعي نفسه، وقال نقلة مذهبه: وهو اللائق بتصريحاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول. وهو ـ أيضاً ـ مذهب الرازي، والبيضاوي، والآمدي، وابن الحاجب، وهو المنقول عن القاضي الباقلاني، وهو مذهب جماعة من الأشاعرة، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، والغزالي في «المستصفى» ونقله ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة (الحسن بن الحسين أبي علي) وأبي بكر القفال (محمد بن أحمد بن الحسين)، وابن خيران (الحسين بن صالح بن خيران) وأبي علي الطبري (الحسين ابن القاسم) والشيخ أبي حامد الإسفراييني، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي وهو مذهب المالكية المغاربة.

**أدلة هذا المذهب:**

استدل أهل هذا المذهب على صحة ما ذهبوا فيه بدحض ما ساقه أهل المذهب الأول من الأدلة والتي مر ذكر أهمها وقد أطالوا النفَس في دحض هذه الأدلة في ذلك، كما نقل ذلك عنهم في كتب الأصول المطولة بتفاصيله، والمتشوف إلى ذلك يرجع إلى هذه الكتب.

واستدلوا ـ أيضاً ـ أن الأمر دليل على طلب الفعل بالإجماع والأصل عدم دلالته على أمرٍ خارج، والزمان وإن كان لا بد منه ضرورة في وقوع الفعل المأمور

به ـ لا يلزم أن يكون داخلاً في مدلول الأمر، فإن اللازم من الشيء أعمُّ من الداخل في معناه، ولا أن يكون متعيناً، كما تتعين الأداة في الضرب والشخص المضروب، وإن كان ذلك من ضروريات امتثال الأمر بالضرب. كما استدلوا ـ أيضاً ـ بأنه يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور، وعلى التراخي، ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا مشترك بين الصورتين ـ صورة الفور، وصورة التراخي ـ سوى طلب الفعل، لأن الأصل عدم ما سواه، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفياً للتجوز، والاشتراك».

هذا طرف مما استدل به أهل المذهب، وهو أهم ما ساقوه في هذا الشأن.

**المذهب الثالث**: مذهب من يرى أن الوقف في هذه المسألة هو الصواب لتعارض الأدلة فيها، حتى جهل ما تحمل عليه صيغة «اِفعل» في هذا الشأن ـ الفور والتراخي ـ والاستعمال الذي عليه المعتمد في ذلك إدراك حقائق الكلمات من مجازها لم يرجح هنا التراخي على الفور، ولا الفور على التراخي، فاستعمال هذه الصيغة ـ اِفعل ـ فيهما متساوٍ، ولا يتبادر إلى الذهن أيٌّ منهما إلا مع القرينة، فإن تخلفت وقع الإبهام في أي منهما المراد والمقصود.

وما حمل ما حمل من صيغ على الأمر على أحدهما دون الآخر إلا بدليل خارجي، فإن أخذنا بالاشتراك ـ أي إن أفعل مشترك بين الفور والتراخي ـ قلنا بما لا دليل صحيح ثابت عليه، وخالفنا الأصل، وهو عدم الاشتراك، وإن قلنا بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان تحكماً، وترجيحاً بلا مرجح.

وإن أخذنا بالاحتياط وحكمنا بالفور عارضنا كون التراخي يسد مسد الفور بخلاف العكس، لامتناع تقديم ما يجب تأخيره، فلم يبق إلا التوقف.

هذا رأي أهل المذهب وما بنوا عليه رأيهم هذا.

وهذه المسألة ـ كون الأمر للفور أو التراخي ـ من المسائل التي أثمر الخلاف فيها خلافات فقهية في فروع فقهية فهي بذلك من المسائل المهمة عند النظار في النصوص الشرعية والفقهاء.

وقد ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ ذلك الخلاف الفقهي المبني عليها قائلاً: «**واختلف الفقهاء**» فيما بينهم، ويجري ذلك الخلاف بين أهل المذاهب الفقهية المختلفة، وقد يكون بين فقهاء وعلماء مذهب واحد فيصير الخلاف بذلك خلافاً

مذهبياً «**في بعض الفروع**» الفقهية «**بناء على**» الاختلاف في «**هذا الأصل**» وذلك «**كاختلاف الإمام الشافعي و**»الإمام «**أبي حنيفة في كون فريضة الحج**» تؤدَّى «**على الفور**» في وقت الإمكان والاستطاعة الأول «**فمن أخَّرها**» يعني أخَّر أداءها «**وهو متمكن**» لاستجماعه لشروط صحتها وشروط وجوبها «**من أدائها كان**» بسبب ذلك التأخير «**عاصياً**» لخالقه سبحانه. وهذا الذي عليه الحنفية في هذه المسألة هو المنصوص عن الإمام أحمد. وهو مذهب جمهور الحنابلة وبعض الشافعية ومالك وبعض أصحابه «**أو لا**» يكون أداء فريضة الحج على الفور. «**فمن أخَّرها**» أي فريضة الحج، يعني أخَّر أداءها «**لا يكون عاصياً**» بناء على أن في أدائها سعة، وفي الأمر بها تراخياً «**وهو**» أي هذا القول الأخير، وهو أن أداء هذه الفريضة فيه سعة وتراخٍ «**مذهب الشافعي**» وهذا ـ أيضاً ـ مذهب الإمام عبد الرحمٰن الأوزاعي، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة، وإمامي مذهبه. «**وعندنا**» معشر المالكية «**في المذهب**» أي في مذهبنا المالكي «**في ذلك**» الذي ذكر في شأن أداء الحج وهو كونه على الفور أو على التراخي «**قولان**» بعض المالكية يقولون بأنه على الفور، وبعضهم يقول بأنه على التراخي إلى وقت يخاف فيه فواته.

**القول الأول** ـ وهو أنه على الفور ـ قال الدسوقي فيمن رواه عن مالك ومن قال به من المالكية: «الأول رواه ابن القصار، والعراقيون عن مالك. وشهره صاحب «الذخيرة» ـ يعني أبا العباس أحمد بن إدريس القرافي ـ وصاحب «العمدة» ـ وابن بزيزة، الفقيه المالكي المعروف.

**والثاني**: شهره ابن الفاكهاني. قال في «التوضيح»: الباجي وابن رشد والتلمساني وغيرهم من المغاربة يرون أنه المذهب.

قال ح ـ الحطاب ـ سوَّى المصنف ـ يعني الشيخ خليل بن إسحاق ـ هنا بين القولين ـ يعني سوَّى بينهما في «مختصره» ـ وفي التوضيح، قال: «الظاهر قول من شهر الفورية، وفي كلام ابن حبيب ميل إليه. وكأنه ضعف حجة القول بالتراخي، ولأن القول بالفورية نقله العراقيون عن مالك، والقول بالتراخي إنما أخذ من مسائل، وليس الأخذ منها بقوي.

وإذا علمت ذلك فقد ظهر لك أن القول بالفورية أرجح.

ويؤيد ذلك أن كثيراً من الفروع التي يذكرها المصنف ـ يعني الشيخ خليل ـ

في الاستطاعة مبنية على القول بالفورية، فكان ينبغي للمصنف الاقتصار عليه. انتهى كلامه» (حاشية الدسوقي على شرح الدردير ـ باب في بيان أحكام الحج).

«**بناء على**» الاختلاف في «**هذه القاعدة**» الأصولية «**فإن الله تعالى يقول**: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] **فاقتضت**» هذه «**الآية أن الحج**» أي أداءه «**مأمور به**» ثم اختلف الفقهاء في الأمر به، هل يقتضي الفور أم لا، كما تقدم.

«**وكذلك**» أي على سنن ما تقدم من الخلاف في الحج «**اختلفوا**» الفقهاء «**في وجوب**» إخراج «**الكفارة هل هي**» يعني هل إخراجها «**على الفور**» فيقع الإثم على مَن أخَّرها من غير عذر شرعي، «**أو**» إخراجها جار «**على التراخي**» وعليه فلا إثم في تأخيرها في أول وقت الإمكان والقدرة، فكفارة اليمين إذا وجبت، ولا تجب إلا بالحنث، ذهب أحمد إلى لزوم ووجوب إخراجها فوراً. ونقل الشوكاني عن عياض أن مالكاً والشافعي والأوزاعي والثوري يستحبون تأخيرها بعد الحنث. لكن ظاهر مذهب مالك أن إخراجها على الفور.

«**وكذلك اختلفوا**» فيما «**إذا هلك**» ضاع أو تلف «**النصاب بعد**» حلول «**الحول**» وبعد «**التمكن من**» الاستطاعة والقدرة «**على الأداء، هل يضمن**» هذه «**الزكاة**» التي ضاعت بناء على أن الأمر للفور في قوله تعالى: ﴿وءاتوا الزكاة﴾، «**أو تسقط عنه**» هذه الزكاة الهالكة، فلا يضمنها على الإطلاق؟.

«**فالشافعي يرى أنه**» أي إن من تلفت زكاته بعد حلول حولها وبعد التمكن من أدائها «**يضمن**» ما تلف، فيلزمه أن يخرج بدل ما ضاع مثله «**لأن الأمر عنده**» الشافعي «**للفور**» ومن أخر ما وجب عليه فوراً بعد القدرة عليه، فقد خالف ما أُمر به، وبذلك فإن عليه تحمل ما يترتب على تلك المخالفة من آثار. ثم إن الزكاة شرِّعت للمواساة وعلى هذا الذي عليه الشافعي في هذه المسألة الحسن بن صالح، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر، وأحمد، ورجح ابن قدامة هذا الرأي «**فهو**» أي من أخر الزكاة بعد القدرة على إخراجها وحلول حولها «**عاص**» بسبب هذا التأخير، ولازم العصيان العقاب.

«**والحنفي**» يعني أبا حنيفة وأصحابه «**يرى أنه**» أي ذلك المؤخر للزكاة سواء أخرها، بعد التمكن أو قبله، سواء وقع هلاكها عن سبب منه أم لا «**لا يضمن**» ما

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 97.

هلك من تلك الزكاة، بل تسقط عنه، لأن الزكاة عنده ـ أي أبي حنيفة ـ متعلقة بعين المال الذي ضاع، وذمته غير مملوءة بعوضه، لأن الزكاة عنده لا تتعلق بالذمة، و«لأن الأمر عنده ليس على الفور، فهو» مؤخر الزكاة الهالكة «غير عاصٍ بالتأخير» لأنه غير مأمور بالفور.

«اعلم أن كل واحد منهما» أي الشافعي والحنفي «قد خالف أصله» الذي اختاره في مسألة الحج المتقدمة.

أما رأي كل واحد في مسألة كون الأمر للفور أو التراخي، فقد تقدم عن ابن برهان أنه قال: لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في المسألة نقل، وإنما فروعها ـ أي فروع هذه المسألة الأصولية تدل على ما نقل عنهما.

ثم إن النقل عنهما في هذه المسألة فيه اضطراب، واختلاف. فتجلى أن ما يعنيه المصنف بمخالفتهما لأصليهما إنما هو ما اختاره في مسألة الحج السابقة، وإنما خالفا أصليهما هنا «لنظر» فقهي رجح لديهما هذه المخالفة والمقصود بالنظر الاعتبار، والاعتبارات الفقهية عليها المدار في بناء الأحكام الفقهية، لأنها قواعد خاصة ومتعلقة بالمحل الذي ينظر فيه الفقيه المجتهد تعلقاً ذاتياً.

والاعتبار الفقهي الذي أفضى بهذين الإمامين إلى مخالفة ما مشيا عليه في باب الحج: إن الزكاة عند الشافعي تجب على سبيل المواساة والإعانة، فهي متعلقة بالذمة، وكل ما تعلق بالذمة لا يسقط إلاَّ بأداء ما لزمها، وإفراغها منه.

وأبو حنيفة يرى أن الزكاة متعلقة بعين المال، فإذا ضاع ضاع محل الوجوب، فتسقط الزكاة بسقوط محلها وهلاكه «محل بسطه» أي هذا النظر «كتب الفقه».

«والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر المطلق» أي المجرد من القرائن الدالة على كونه للفور، أو للتراخي «لا يقتضي» لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع «فوراً ولا تراخياً» بل غاية ما يقتضيه الطلب، ووجوب فعل المأمور به «لأنه تارة يتقيد بالفور» فيقتضيه بدلالة ما قيد به «كما إذا قال السيد لعبده: «سافر الآن» فإنه يقتضي الفور» بضميمة القيد «وتارة يتقيد بالتراخي، كما إذا قال» السيد «له» أي لعبده: «سافر رأس» أول «الشهر فإنه يقتضي التراخي» بما رافقه من اللفظ المفيد لذلك. وبناء على أنه يصلح للفور وللتراخي «فإذا أمره» أي أمر العبد سيده «بأمر مطلق» دال على طلب تحصيل ماهية المأمور به فقط «من غير تقييد بـ» ما يدل على «فور ولا بـ» ما يدل على «تراخ فإنه» حينئذ «يكون محتملاً لهما» على التساوي

«وما كان محتملاً» أي واللفظ الذي يكون محتملاً «لشيئين فـ»إنه «لا يكون مقتضياً لواحد منهما بعينه» فسافر ـ مثلاً ـ محتمل لأن يكون المطلوب به الفور، والتراخي، ومع الاحتمال الموصوف لا يمكن حمله على الفور بعينه، ولا على التراخي بعينه. فكان الحق هو قول من قال إنه لمطلق الطلب فقط.

### المسألة الثالثة

### «في كون الأمر يقتضي التكرار أو لا يقتضيه»

وإنما يقتضي المرة الواحدة، أو لا يقتضي تكراراً ولا مرة، ولكن المرة من ضرورياته.

هذه المسألة جرت عادة الأصوليين أن يقدموها على مسألة «كون الأمر للفور أو للتراخي» وذلك لأن هذه المسألة وهي «كون الأمر يقتضي التكرار أم لا» تبنى عليها مسألة «كون الأمر للفور أو للتراخي» لأن من يقول باقتضاء الأمر للتكرار يقول بالفور، فرأيه محسوم في ذلك، ومن يقول لا يقتضي اختلفوا في كونه يقتضي الفور أو التراخي.

فوجب تقديم مسألة كون «الأمر يقتضي التكرار أم لا» على مسألة كون «الأمر يقتضي الفور أم لا» لابتناء هذه الثانية على الأولى في بعض جزئياتها وأحوالها، كما تقدم ذكره.

والمصنف ـ رحمه الله تعالى ـ خالف هذا الوضع الطبيعي في هذا الشأن وخالف ما مشى عليه الأصوليون في ذلك. ولكن ذلك خطبه سهل، ففي هذا الأمر سعة، وإنما ذكرنا هذا على سبيل البيان والتنبيه.

قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «اعلم أن الشارع إذا أمر بفعل» سواء كان قلبيّاً، أو قوليّاً، أو بدنياً «فهو يحصل بالمرة الواحدة امتثال» الشخص «المأمور» والامتثال: الإتيان بالشيء على الوجه المأمور به شرعاً «أو لا يحصل» الامتثال «إلا بتكرير الفعل» المستوعب للعمر، ويستثنى من ذلك أزمنة قضاء الحاجة، والنوم وضروريات الإنسان «والدوام عليه» على الوجه السابق بحيث لا يفتر عنه إلا للضرورة ـ كما تقدمَ ذكره ـ «قد اختلف في ذلك الأصوليون» والفقهاء والمتكلمون اختلافاً أفضى بهم إلى أن أنشؤوا في هذه المسألة أربعة مذاهب:

**الأول**: مذهب من قال إنَّ الأمر المطلق لا يفيد إلا إيقاع الفعل، بمعنى أن

صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة ـ الصيغة المجردة ـ موضوعة لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة أو بالكثرة.

وقد وصف هذا المذهب بأنه مذهب المحققين، وقد اختاره الحنفية، والآمدي، وابن الحاجب، والجويني، والبيضاوي. قال السبكي: وأراه رأي أكثر أصحابنا ـ يعني الشافعية ـ واختاره أيضاً المعتزلة، وأبو الحسين البصري، وأبو الحسين الكرخي (عبيد الله بن الحسين) الحنفي، وهذا مذهب عامة المالكية، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن مالك، وبه قال أبو تمام المالكي، وأبو الطيب الطبري الشافعي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وأبو محمد المقدسي الحنبلي، وغيرهم. وقالوا جميعاً: إلا أنه لا يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته.

استدل من اختار هذا القول بأدلة:

**منها**: أن أهل اللغة أطبقوا على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان، وخصوص المطلوب من قيام أو قعود وغيرهما إنما هو من المادة ـ القيام والقعود ـ ولا دلالة لهذه الهيئة إلا على مجرد الفعل، فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط. والبراءة بالخروج من عهدة الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقق ما هو المطلوب إدخاله في الوجود بها.

**ومنها**: أن السيد إذا أمر غلامه بالدخول إلى الدار، أو بشراء اللحم، لم يعقل منه التكرار. ولو ذمه على تركه تكرار الدخول لامه العقلاء، ولو كرر الدخول إليه جاز أن يلومه، ويقول له: إني لم آمرك بتكرير الدخول إليها.

فإن قيل: أليس الرجل إذا قال لغيره: أكرم فلاناً، أو أحسن عشرته، عقل منه التكرار؟ قيل: المعقول من قول القائل لغيره «أحسن عشرة فلان» لا تسىء عشرته، والنهي يفيد الاستدامة.

وأيضاً فإن هذا اللفظ يعقل منه فعل الإكرام، والتعظيم، ومعلوم أنه لم يأمره بإكرامه وتعظيمه إلا لأنه يستحق عنده ذلك، فمتى لم يعلم زوال العلة الموجبة لاستحقاقه، وجب دوام ذلك. فبهذه القرينة يعلم دوام الإكرام، لا لمجرد الأمر.

وأيضاً فإن قولنا: عشرة ـ مثلاً ـ يفيد جملة من الأفعال، لا فعلاً واحداً.

**ومنها**: أن قول القائل: «ادخل الدار» معناه كن داخلاً، وبدخلة واحدة يوصف

بأنه داخل، فكان ممتثلاً للأمر، وكان الأمر ساقطاً عنه. وبدخلة واحدة تحصل فائدة الأمر، ومن ثم نعتبر الدخلة الثانية وما بعدها بأنها تكرار لفائدة الأمر، لا غير.

**ومنها**: أنه لو كان الأمر يفيد المرة لكان قوله: اضرب مرة واحدة تكراراً، بمعنى أن مرة واحدة المذكورة بعد اضرب ستكون بلا فائدة وكونها بلا فائدة أمر غير مقبول، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لو كان «اِفعل» يفيد المرة الواحدة لكان قوله: افعله مرات، نقضاً لمفهوم الصيغة، وهذا غير موجود. وبهذه الطريقة يجاب على من قال: إنه للتكرار.

ثم إنه لو كان للتكرار لعمَّ جميع الأوقات، وهذا غير ممكن لوجهين:

**الأول**: أنه لو عمَّ جميع الأوقات، لكان تكليفا بما لا يطاق.

**الثاني**: أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف جاء بعده، لأنه عمَّ جميع الأوقات، وبذلك لا يمكن أن يجتمع معه تكليف آخر، ومن ثم ينسخ الأول.

هذا بعض وأهمُّ ما استدل به أهل هذا المذهب فيما رأيت.

**المذهب الثاني**: من يرى أهله أن الأمر يقتضي المرة الواحدة لفظاً:

وهم على رأيين، فمنهم من قال: يقتضي المرة، ويحتمل التكرار. ومنهم من قال: يفيد المرة فقط، ونفى أنه يحتمل التكرار.

قال السبكي: إنه يدل على المرة، ولا يحتمل التكرار، وإنما يحمل عليه بدليل نقله أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا (يعني الشافعية)، وأبي حنيفة، وأكثر الفقهاء، وهو اختيار الشيخ أبي الطيب الطبري (أحمد بن عبد الله بن محمد)، والشيخ أبي حامد الإسفرائيني (أحمد بن محمد بن أحمد)، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي عبد الله البصري، وجماعة من قدماء الحنفية.

ونقل أن لإمام الحرمين ميلاً إليه، والصحيح أن إمام الحرمين يرى الوقف في هذه المسألة، فلم يَقض في الزيادة على دلالة اِفعل على الطلب بنفي ولا إثبات. وهذا ما نقله الآمدي وغيره عنه.

استدل الذاهبون هذا المذهب بأدلة مختلفة:

**منها**: أن من قال لغيره: «ادخل الدار» يعد متمثلاً بالدخول مرة واحدة، كما أنه يصير ممتثلاً لقوله: «اضرب رجلاً» بضرب رجل واحد.

**ومنها**: أنه لو قال القائل: «صام زيد» صدق على المرة الواحدة من غير إدامة فليكن مثله في الأمر.

**ومنها**: أنه لو حلف أنه ليصلين أو ليصومن برت يمينه بصلاة واحدة، وصوم يوم واحد، وعد آتياً بما التزمه، فكذلك الالتزام بالأمر.

**ومنها**: أنه لو قال لوكيله: «طلق زوجتي» لم يملك أكثر من تطليقة واحدة.

**ومنها**: أنه لو كان للتكرار لكان قوله: «صلِّ مراراً» غير مفيد، وكان قوله: «صلِّ مرة واحدة» نقضاً، وليس كذلك.

**ومنها**: أنه لو كان مطلق الأمر يقتضي التكرار لكان الأمر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما.

هذا ما استدل به أهل هذا الرأي، ولا يخفى ضعفه لأن ما هو من ضروريات حصول الشيء الخارجة عن الصيغة اللفظية لا يصير من مدلول اللفظ ولا من مقتضاه، ولا من مستلزمه. فالوحدة خارجة عن مدلول اللفظ. ثم إن في ذلك الذي سيق من الأدلة الاعتماد على القياس في اللغة، وذلك أنه قيس فيها الأمر على الماضي والمضارع، وهو مسلك غير سديد.

**المذهب الثالث**: مذهب من قال: «إن الأمر يفيد التكرار المستوعب لزمان العمر»:

وهذا مذهب الإمام مالك استقرأه ابن القصار من كلامه، ولكن أصحابه يخالفونه، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني (إبراهيم بن محمد) والشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، والشيخ أبي حاتم القزويني (محمود بن الحسين) وروي عن القاضي أبي بكر الباقلاني، والصحيح أنه يقول في هذه المسألة بالوقف. ونقل عن أكثر أصحاب الشافعي، وقال به من المالكية ابن خويز منداد وابن القصار.

وقد ساق من ذهب إلى هذا القول أدلة:

**منها**: وجود أوامر في القرآن على التكرار.

**ومنها**: لو لم يفد الأمر التكرار لما اشتبه على سراقة ذلك مع أنه عربي، حين قال للنبي ـ ﷺ ـ: أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟

**ومنها**: أن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان، فاقتضى إيقاع الفعل في جميعه.

**ومنها**: أن الأمر لو لم يفد التكرار لما صح ورود النسخ عليه ولا استثناء، لأن ورود النسخ على الواحدة يدل على البداء، وورود النسخ عليها يكون نقضاً.

**ومنها**: أن الأمر لو لم يفد التكرار، لم يكن لقول القائل لغيره «افعل مرة واحدة» معنى.

**ومنها**: لو أفاد الأمر الفعل مرة واحدة لما حسن استفهام وسؤال من أمر، فيقال له: «أردت بأمرك هذا مرة واحدة أو أكثر؟».

**ومنها**: لو أفاد الأمر مرة، فلم يفعل المكلف الفعل في الأول لاحتاج في فعله في الثاني إلى دليل.

**ومنها**: أن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به، وبه ينجو المكلف من الضرر.

**ومنها**: أن الأمر ضد النهي، وكالنقيض له، فلو كان الأمر يفيد إيقاع الفعل مرة واحدة لكان النهي يفيد الإخلال بالفعل مرة واحدة. ولما كان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبداً، كان الأمر يفيد إيقاع الفعل أبداً.

هذا لبُّ ما استدل به أهل هذا القول، وكل ما ساقوه هنا ضعيف لأنه اعتمد فيها على أصول ضعيفة كالقياس في اللغة، وكالاستدلال على ما فيه النزاع، وهو الصيغة المطلقة «اِفعل» بأمثلة بينت القرائن أنها للتكرار، وكإسناد بعض الأمور كالاستفهام إلى إفادة التكرار فقط مع أنه له فوائد كثيرة أخرى هي سبب وجود تلك الأمور. وغير ذلك من المستندات الضعيفة. وقد أتى أبو الحسين البصري في كتابه «المعتمد» على بنيان هذه الأدلة من قواعدها، ببسط وإسهاب مفيد عميق الأصول والمضمون.

**المذهب الرابع**: مذهب من اختار الوقف.

وقد فسر الوقف هنا بتفسيرين:

**الأول**: أنه ـ أي اِفعل ـ مشترك بين المرة والتكرار فيَتَوَقَّفُ إعماله في أحدهما على القرينة.

**الثاني**: أن «اِفعل» لأحدهما ـ المرة أو التكرار ـ، ولا يعرف، فيتوقف فيه لعارض الجهل بالواقع إلى أن يتبين حاله بالقرائن.

ومن أهل مذهب الوقف هذا القاضي أبو بكر الباقلاني، وجماعة، وروي عن الجويني ـ إمام الحرمين ـ.

وأدلة هذا المذهب، منها ما يستدل به من قال بالوقف في «اِفعل» لأنه مشترك

بين الواحدة والتكرار، ومن أدلتهم: أنه إذا حسُن الاستفهام في شيء، دل ذلك على أنه مشترك، بأن يقال: «كم تريد بقولك: اضرب ـ مثلاً ـ مرة أو مرات؟».

هذا أهم ما يستدل به من وقف لأن «افْعل» عنده مشترك وأما من وقف لأن اِفعل عنده موضوع للمرة أو التكرار، لكنه مجهول، فمستندهم الأهمُّ هو أن لفظ اِفعل متردد بين المرة والتكرار كتردده بين الوجوب والندب.

قال الغزالي: «وقياس مذهب الواقفية الوقف فيه لتردده ـ اِفعل ـ بين المرة والتكرار كتردده بين الوجوب والندب».

ولا يخفى ضعف هذا الذي استدل به هنا، لأن الاستعمال والاستفهام لا يدل أي منهما على الاشتراك، كما أن التردد هنا غير مسلم، لأن المتبادر إلى الذهن المرة لأنها من ضروريات حصول الفعل المأمور به.

وهذه المسألة ـ كون الأمر للمرة أو التكرار ـ من المسائل الأصولية التي يُبنى على الخلاف فيها الخلاف في الفروع المؤصلة بها.

«**وبني ابن خويز منداد**» بضم الخاء وفتح الواو بعدها ياء ساكنة ثم زاي مكسورة بعدها ميم مفتوحة ثم نون ساكنة، ويقال بالباء ـ أيضاً ـ محل الميم: ابن خويز بنداد (وهو أحد علماء المالكية من أهل العراق) «**من أصحابنا**» المالكية وهو من القائلين بالتكرار «**على هذا الأصل**» وهو كون الأمر للفور أو للتكرار «**مسألة التيمم هل يجب لكل صلاة**» كما هو مذهب المالكية، فقد ذهبوا إلى أنه لا تُصلَّى صلاتا فرض بتيمم واحد، وعليه أن يتيمم لكل صلاة، فإن تيمم وتطوع بركعتي الفجر أو غيرهما من النوافل، فلا بدَّ له أن يتيمم تيمماً آخر للفريضة، فلو تيمم ثم صلى الفريضة جاز له أن يتنفل بعدها بذلك التيمم.

وقال الشافعي: يتيمم لكل فرض، ولا بد، وله أن يتنفل قبلها وبعدها بذلك التيمم.

وقال شريك بن عبد الله القاضي: يتيمم لكل صلاة. وروي مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي، والشعبي عامر بن شراحيل، وربيعة بن فروخ ـ المعروف بربيعة الرأي ـ وقتادة بن دعامة، ويحيى بن سعيد الأنصاري. وهو قول اللَّيث بن سعد وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. وقال أبو ثور: يتيمم لكل وقت صلاة فرض، إلا أنه يصلي الفوائت بتيمم واحد.

«**أو يجزىء التيمم الواحد**» فيصلي به ما شاء من الصلوات الفرض والنوافل،

«**ما لم يُحدث**» وبهذا قال أبو حنيفة وسفيان الثوري، والليث بن سعد ـ في رواية عنه ـ وداود بن علي الظاهري، والحسن البصري، والزهري، وسعيد بن المسيب وغيرهم. وقد نصره ابن حزم وردَّ القول الأول.

«**فمن قال: يجب**» التيمم «**لكل صلاة يرى أن قوله ـ تعالى ـ:** ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1] ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾[2]، **أمر يدل على التكرار، ويقول: إنما أجزأ الوضوء للصلوات الكثيرة بدليل**» نصي «**منفصل، وهو حديث يعلى بن أمية**»:

«**أن النبي ـ ﷺ ـ صلّى يوم الفتح**» يعني يوم فتح مكة «**الصلوات الخمس بوضوء واحد**» وروي ـ أيضاً ـ عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: «كان النبي ـ ﷺ ـ يتوضأ لكل صلاة، فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد، ومسح على خفيه، فقال عمر: إنك فعلت شيئاً لم تكن فعلته؟ قال: عمداً فعلته» رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه ـ أيضاً ـ مسلم والنسائي، وابن ماجه، وفي المسألة أحاديث أخرى.

«**والمحققون**» من الأصوليين والفقهاء «**يرون أن الأمر المطلق** «**لا يقتضي التكرار، ولا المرة، بل هو صالح لكل واحد منهما**» بالتساوي «**لأنه يصلح تقييده بكل منهما**» أي من التكرار والمرة «**ألا ترى أن الشرع أمرنا بالإيمان**» أي بالدوام والاستمرار عليه «**دائماً**» فكان الأمر به للتكرار والدوام «**وأمرنا بـ**»أداء «**الحج مرة واحدة**» في العمر، فكان الأمر به يفيد المرة فقط على سبيل الوجوب «**ولصلاحية الأمر المطلق**» الذي حديثنا فيه «**لكل واحد من القيدين**» أي التكرار والمرة «**حسن من السامع**» للأمر المطلق نحو صَلِّ «**الاستفهام**» عن المراد به، هل المرة، أو التكرار، وإنما حسن ذلك «**لما فيه**» أي الأمر المطلق «**من الإبهام**» من جهة الدلالة على المرة أو التكرار. والأدلة على اتصافه بذلك الإبهام منها خفاء القصد والمراد على أهل الفصاحة والعرب الأقحاح الدَّارين بمعاني الألفاظ ومقاصد الكلام.

«**ففي الحديث أن الأقرع بن حابس**» كما في رواية ابن عباس التي تقدم ذكرها «**أو سراقة بن مالك**» كما في رواية أخرى «**ـ لا أدري أي الرجلين ـ سأل النبي ـ ﷺ ـ عام حجة الوداع**» في السنة العاشرة «**فقال: يا رسول الله أحجنا لعامنا هذا فقط**

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 97. (2) سورة المائدة، الآية: 6.

**فنحتاج»** الفاء تعليلية «**إلى تكرير حج في كل سنة**» فيكون مثل صوم رمضان «**أو يجزئنا للأبد**» فلا نحتاج إلى أداء مرة أخرى على سبيل الوجوب «**فقال رسول الله ـ ﷺ ـ للأبد**» هذا الحديث تقدم تخريجه «**فلولا أن الأمر المطلق يحتمل الأمرين**: «**التكرار والمرة الواحدة لما حسن من السائل**» المتقدم ذكره «**هذا السؤال**» إذ السؤال عن واضح بيِّن ليس من عرف العقلاء، وخاصة إذا كان السائل صحابياً، والمسؤول هو النبي ـ ﷺ ـ.

## المسألة الرابعة

«**في أنَ الأمر الموقت**» ما يفعل به «**بوقت موسع**» أي زائد على ما يسع فعله وأداءه «**هل يتعلق**» الإتيان به «**بأول الوقت**» المشروع فيه ذلك الفعل «**خاصة**» فلا يتعداه إلى ما سواه «**أو**» يتعلق «**بآخره**» أي الوقت «**أو لا يتعلق بجزء معين**» وبذلك يكون زمن الوجوب هو زمن الإيقاع، في أي جزء من الوقت المشروع لذلك الفعل كان. وهذا الرأي هو الذي سيقول عنه المصنف إنه مذهب المحققين.

ومقرر ومعلوم أن للفعل مع الزمان ثلاثة أحوال:

**الأول**: أن يكون الفعل فاضلاً عنه.

**الثاني**: أن يستغرقه الفعل من غير زيادة ولا نقصان.

**الثالث**: أن يكون الوقت زائداً عن الفعل.

أما الأول فإن التكليف الشرعي لم يأتِ به، ولا يجوز وقوعه إلا عند من يجوِّز التكليف بالمحال، وهم بعض الأشاعرة.

وأما الثاني فإنه واقع في الشرع كمثل صوم رمضان. وهذا أمره محسوم، لا إشكال فيه.

وأما الثالث فقد اختلف فيه ـ وهو محل حديثنا ـ وقد ذهب قوم إلى وجوده والاعتراف به، وممن قال بذلك جمهور الشافعية وأبو علي وأبو هشام وأبو الحسين البصري ومحمد بن شجاع الثلجي، وجمهور المالكية، وجمهور الحنفية في رواية ما يأتي عنهم، وأنكر وجوده قوم آخرون، وهم قوم من الشافعية، وقوم من الحنفية، وقالوا: إن الوقت لا يزيد على الفعل.

والمعترفون بوجوده انقسموا في رؤيتهم إلى حال العبادة الواقعة فيه، فمنهم

من يرى ويثبت للصلاة بدلاً في أول الوقت ووسطه، ومنهم من لا يراه، ولا يثبته. ثم إن الذين يثبتون هذا البدل اختلفوا، فقال طائفة منهم: إن بدل الصلاة في أول الوقت ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل وممن يرى هذا الرأي أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، والقاضيان: الباقلاني، وعبد الوهاب. وهو الذي تقتضيه أصول مالك، وهو مذهب المتكلمين والغزالي في «المستصفى» والآمدي في «الأحكام» والشيرازي. وقال آخرون: إن لها في أول الوقت ووسطه بدلاً يفعله الله - تعالى -.

هذا بإيجاز ما عليه أمر من أقرّ بوجود الواجب الموسع.

وأما من أنكر وجوده، فهم الذين حديث المصنف عنهم وفيهم يقول: «**اختلف في ذلك الأصوليون**» الذين ينكرون وجود الواجب الموسع وصاروا خمس فرق «**فبعض الشافعية يرون أن الأمر**» الوارد في الأمر الموسع «**يتعلق**» حكمه «**بأول الوقت**» المشروع للإتيان بالفعل المأمور به بذلك الأمر «**فإن**» الفاء تعليلية «**أخّر الفعل عن أول الوقت ووقع في آخره فهو قضاء**» لأنه أوتي به بعد خروج وقته المقدر له شرعاً.

قال القرافي: «والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب، غير أنه منقول عنهم في عدة كثيرة من كتب الأصول» (شرح التنقيح: الواجب الموسع).

وقال السبكي - منكراً أن يكون هذا مذهباً للشافعية -: «وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم (. . .) وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب، ولي حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا: إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً (. . .) قصد أصحابنا بقولهم: تجب الصلاة في أول الوقت، كون الوجوب في أول الوقت، لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة، فحصل الالتباس في العبارة، ومتعلق الجار والمجرور». (الإبهاج/ الواجب الموسع).

ونقل عن ابن الرفعة أنه قال حين سأله السبكي عن صاحب هذا القول: فتشت عنه، فلم أعرفه.

وناقلو هذا الرأي يقولون: إن الشافعي نقله في كتابه «الأم» وبالتحديد في باب

الحج عن بعض أهل الكلام، وصرحوا بأن صاحب هذا القول مجهول.

وبهذا يعلم أن هذا الرأي مجهول النسب، فلا ينبغي الاشتغال بأمره، وإنكار الشافعية له يحسم نسبته إليهم، لأن أهل المذهب أعرف بمذهبهم من غيرهم، والعلماء أمناء على ما يقولون وما ينقلون.

«**وبعض الحنفية يرون أن الأمر متعلق بآخر الوقت**» المقدّر شرعاً للفعل المأمور به «**فإن قدم**» الفعل «**في أوله**» أي أول الوقت «**فهو**» أي ذلك الفعل «**نفل**» **لأنه لم يقع على صفة الوجوب** «**سد مسد الفرض**»، هكذا قال القرافي في «شرح التنقيح» حين قال: «المأتي به في أول الوقت يعتبر عند أهل هذا المذهب نفلاً سد مسد الفرض» (شرح التنقيح: الواجب الموسع).

ونقله الشنقيطي في «نشر البنود» عن ابن الحاجب قائلاً: «والذي حكاه ابن الحاجب عن الحنفية أنه نفل ناب مناب الفرض». (نشر البنود/ الواجب الموسع).

ولكن كتب الحنفية فيها تفصيل بيِّن فيه أمران:

**أحدهما**: أن المراد بالحنفية الذين يقولون: «بأن الأمر متعلق بآخر الوقت»، هم بعض الحنفية من أهل العراق، كما قال الأنصاري في (فواتح الرحموت: باب الواجب الموسع)، أو أكثر الحنفية من أهل العراق كما ذكر السرخسي في «أصوله».

**ثانيهما**: أن ما نسب إليهم من أنهم قالوا: «إن فعل العبادة في أول الوقت نفل سد مسد الفرض» ينكرونه، ويقولون: إنه لا محل له في كتبهم، وفي آراء علمائهم الأصولية، وإن الذي صحَّ أنهم يقولونه: هو أن الوجوب مختص بآخر الوقت، وإنه لو أتي به في أول الوقت كان جارياً مجرى ما لو أعطى الزكاة قبل وقتها، فإنه صحيح، بمعنى أنه تعجيل للواجب، مسقط للوجوب. وهذا ما أورده الرازي - أيضاً - في (المحصول/ باب الواجب الموسع).

وقد استدل الحنفية على رأيهم هذا بأن انتفاء خاصية الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت خاصية الشيء يقتضي ثبوته، وخاصية الوجوب الإثم على تقدير الترك، ولم نجد هذا إلاَّ في آخر الوقت، فيكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت، ووجدنا هذه الخاصية منتفية أول الوقت ووسطه، فوجب انتفاء الوجوب من أوله ووسطه».

هذا ما استدلوا به في هذه المسألة. وقد رد عليهم بأنه يردّ عليهم أن من

عجل، ففعل ما أمر به أول وقته، لم يفعل الواجب. وإجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الأصل والقواعد.

والظاهر أن هذا اللازم هو الذي اعتمد عليه من نسب إليهم كون الفعل المقدم أول الوقت نفل قام مقام الفرض.

لكن لازم المذهب ليس مذهباً على الصحيح.

**المذهب الثالث**: من يقول أصحابه إن الصلاة المأتي بها في أول الوقت موقوفة، فإن أدرك المصلي آخر الوقت وليس من المكلفين، بأن أخرج من التكليف بالجنون، أو الموت، أو بالحيض بالنسبة للمرأة، كان ما فعله نفلاً، وإن أدركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجباً.

وهذا مذهب الكرخي - عبيد الله بن الحسين - الحنفي. هذا ما نقله عنه الإمام الرازي في «المحصول». ونقل عنه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة» «أن الأمر يتعلق بوقت غير معين، ويتعين بالفعل». وهذا ما نقله عنه السبكي في «الإبهاج». لكن المنقول عنه بالاستفاضة هو القول الأول الذي ذكره الرازي في «المحصول».

وقد رُدَّ عليه - أي على الكرخي - بأن الصلاة تقع في الوجود، ولا توصف بكونها فرضاً ولا نفلاً خلاف القواعد.

**المذهب الرابع**: مذهب مَن يرى أن وقت الوجوب هو الوقت الذي وقع فيه فعل تلك العبادة، فلا يتجاوزه إلى ما قبله، ولا إلى ما بعده. هكذا أورده القرافي في «شرح التنقيح»، ولم أظفر به في غير هذا الكتاب من كتب الأصول، والذي فيها هو: إن الوجوب يختص بالجزء الذي يتصل الأداء به، وإلا فآخر الوقت الذي يسع الفعل، ولا يفضل عنه، لأنه المتعين له حيث لم يفعل فيما قبله. وهذا قول ينسب إلى جمهور الحنفية وعامتهم - وهو مثل ما جاء في المذهب الثاني، ويقال: إنه المشهور عنهم. وهذا يخالف ما تقدم من أن جمهور الحنفية يقولون بأن الواجب الموسع، كما نص عليه أحد علمائهم، وهو الأنصاري صاحب «فواتح الرحموت» ونقله البناني في «حاشيته على جمع الجوامع» عن الشيخ زكريا الأنصاري ولم أقف على من قال بهذا القول الذي أورده القرافي.

وقد اعترض عليه بأن الوجوب وما يتعلق به من زمان أو غيره لا بد أن تتقدم

الفعل، فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل، أما متعلق أو صفة تثبت مع الفعل، فغير معهود في الشريعة.

**المذهب الخامس**: يرى أصحابه أن إيقاع الفعل قبل الوقت يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف به آخر الوقت فلا يجزىء الواجب عن غير الواجب بل يسقط الوجوب في نفسه. وهذا منسوب إلى الحنفية، وقد فسر به المذهب الثاني، وبيَّن أنه المراد به.

هذا أهم ما يذكر في هذه المسألة من مذاهب وبعض ما بنيت عليه.

وما يجب أن يعض عليه بالنواجذ إذا قامت الأدلة على صحته هو أن الواجب الموسع جائز وقوعه عقلاً وشرعاً، واقع شرعاً. قال أبو الحسين البصري: «فأما جواز ورود التعبد بذلك فهو أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الصلاة في أول الوقت ووسطه تتساوى في كونها لطفاً داعياً إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت، وداعياً إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت، ولا يمتنع أن يكون داعياً إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط، ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة فيه قبل خروج الوقت. لكن إذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاؤها، لأن قضاءها يكون مصلحة في دون ـ غير ـ ما كان الأداء مصلحة فيه». (المعتمد/ الواجب الموسع).

وقال الرازي في «المحصول»: «والدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت أن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر يتناول الوقت، ولم يتعرض البتة لجزء من أجزاء الوقت، لأنه لو دلَّ الأمر على تخصيصه ببعض أجزاء ذلك الوقت، لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحن نتكلم فيها.

وإذا لم يكن في الأمر دلالة على تخصيص ذلك الفعل لجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلاً له، وجب أن يكون حكم ذلك الأمر هو إيجاب إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت أراده المكلف. وذلك هو المطلوب. (المحصول/ الواجب الموسع).

هذا هو الحق الذي يجب التمسك به، واشتغال الناس بنتائج أفكارهم واستنتاجاتهم الذهنية لا يرفع ما جوزه العقل والشرع، ووقع، على الإطلاق، فالواجب القول بوجود الواجب الموسع، ولا يضر ما يورده البعض على ذلك من استحالة الجمع بين الواجب والموسع.

أما ما يتعلق بالعزم الذي ذكر أن البعض جعله بدلاً عن فعل الواجب في أول الوقت ووسطه، وذهب من ذكر من جمهور المتكلمين وبعض من المعتزلة، وغيرهم إلى اشتراطه، فإن الذي نص عليه المحققون أن العزم غير معلق بما يبحث فيه الأصوليون، لأن مبحثهم في هذا الشأن إنما هو في دلالة اللفظ على مدلولاته التي يدل عليها بدلالاته المعروفة ـ المطابقة، والتضمن، والالتزام ـ، والعزم من أحكام الإيمان، فهو ليس من دلالة الوجوب الذي يبحث أمره هنا، والذي كلام الأصوليين فيه، فإن من أحكام الإيمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً، ليتحقق التصديق الذي هو الإذعان والقبول، وأن يعزم على الإتيان بالواجب المعين إذا تذكره تفصيلاً، كالصلاة ـ مثلاً ـ سواء دخل الوقت أم لا، لوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله، وليس للأمر المتعلق بوجوب الأداء، بل لكونه من لوازم الإيمان، وكلام الأصوليين ليس في ذلك، بل كلامهم فيما تقدم بيانه. «نص على هذا ابن الحاجب في المنتهى»، ونقله السعد في «حاشية العضد» (انظر: تقريرات الشربيني على جمع الجوامع).

وإذا تقرر هذا علمت أن الحق هو عدم وجوب العزم عند تأخير الفعل الموسع وقته في أوله ووسطه. أما ما قيل من أن القول بوجوب العزم عند التأخير هو الراجح عند الأصوليين، وعند الفقهاء من المالكية والشافعية فإنه ليس بشيء، على أن هذا القول عند المالكية ضعيف، فإن المشهور عندهم عدم وجوب العزم. (انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع ـ الواجب الموسع).

هذا ما يتصل بما في هذه المسألة من مذاهب وتحرير صورها وذكر أهمَّ ما بنيت عليه.

وقد رجح المصنف من هذه المذاهب ما ذكره بقوله: «**والمحققون من الأصوليين**» والفقهاء «**يرون أن الأمر لا يختص تعلُّقه ببعض معين**» معلوم عينه «**من الوقت**» المقدر لذلك شرعاً «**فإنه**» تعليلية «**لو تعلق**» الأمر «**بأوله**» وحده «**لكان المؤخر**» لِفعل المأمور به «**عاصياً**» لأنه ترك ما وجب عليه «**ولكان قاضياً**» لأنه أتى بالفعل المأمور به خارج وقته الشرعي «**لا مؤدياً**» لأنه لم يفعل العبادة بوقتها المعين لها شرعاً «**وحينئذ**» أي حين يحكم عليه بأنه قاضٍ «**يجب عليه أن ينوي القضاء**» بفعله ذاك «**وهو**» أي وجوب نية القضاء عليه «**خلاف الإجماع**» إذ لم يقل به أحد.

«**ولو تعلق**» الأمر «**بآخر الوقت لكان المقدم**» لهذه العبادة بأن صلاها في أول

وقتها «**متطوعاً**» متنفلاً «**لا ممتثلاً للأمر**» إذ الامر مقتضاه هنا الوجوب، وليس الندب «**ولوجب عليه نية التطوع**» والواقع خلاف ذلك «**ولما أجزأت**» هذه العبادة «**عن الواجب**» إذ المندوب لا يسد مسد الواجب، ولا يجزىء في محله، وستكون تلك العبادة التي فعلت في أول وقتها، والأمر يتعلق بآخره «**كما لو فعلها قبل الوقت**» المعين لها شرعاً.

«**وهذا**» كله باطل، لأنه «**خلاف الإجماع**» فلم يقل أحد أن من صلى أول الوقت تلزمه نية التطوع، ولا أنه صلى النافلة ـ وما نقل في ذلك عن الحنفية لم يثبت كما لم يثبت عنهم ما نسب إليهم من أن الصلاة في أول الوقت نفل قام مقام الفرض، فصح أن هذا كله باطل فبطل ملزومه، وهو أن الأمر متعلق بآخر الوقت «**فثبت أن الأمر لا يتعلق ببعض معين**» كما تقدم تقرير ذلك وبيانه. وهذه المسألة بنيت عليها فروع فقهية ذكر المصنف بعضها بقوله: «**ومما ينبني على**» الاختلاف في «**هذا الأصل**» وهو الواجب الموسع «**اختلافهم**» أي اختلاف الفقهاء «**في**» حكم فعل «**الصبي إذا صلّى**» وهو غير بالغ «**في أول الوقت ثم بلغ قبل انقضاء**» أي خروج «**الوقت**» المقدر شرعاً لتلك الصلاة.

«**فالشافعية يرون أن الصلاة**» التي صلاها أول الوقت وقبل بلوغه «**تجزئه**» فلا يلزمه إعادتها، وذلك «**لأن الوجوب عندهم**» كما تقدم ذكره متعلق بأول الوقت «**فهذا الصبي**» بناء على قولهم هذا «**قد بلغ**» الحلم «**بعد انقضاء**» أي انتهاء «**زمن الوجوب**» وبناء على ذلك «**فلا إعادة**» لهذه الصلاة «**عليه**» فيكون «**كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت**» فإنه لا إعادة عليه للعبادة التي انقضى وقتها، كما هو معلوم.

«**والحنفية يرون أن الصلاة**» التي أتى بها هذا الصبي أول الوقت وقبل بلوغه «**لا تجزئه**» ولذلك يلزمه أن يصليها بعد بلوغه قبل خروج وقتها الشرعي، وإنما قال الحنفية ذلك «**لأن الوجوب عندهم يتعلق بآخر الوقت فـ**»هذا الصبي «**قد أدرك زمن الوجوب**» أي وجوب تلك الصلاة «**وهو بالغ فـ**»لأجل ذلك «**وجب عليه أن يصلي**» هذه الصلاة، فإنه «**كما لو بلغ قبل**» دخول «**الوقت**» بجامع أن الجميع شرط وجوب طارىء، فالوقت والبلوغ كلاهما شرط وجوب، وطروُّهَما بعد ارتفاعهما يلزم بفعل ما ارتفع بارتفاعهما.

«**وعندنا**» معشر المالكية «**في المذهب**» المالكي «**في ذلك**» الذي ذكر وهو صلاة الصبي الفرض في وقته قبل بلوغه الحلم «**قولان**» الذي وجدته قولاً واحداً

موافقاً لما قالته الحنفية. ففي «شرح الدردير على مختصر خليل»: «فإذا بلغ - يعني الصبي - في الضروري ولو بإدراك ركعة صلاها، ولا إثم عليه، وتجب عليه، ولو كان صلاها قبل». وقال الدسوقي - محشياً على كلام الدردير هذا -: «ولو نوى الفرض بحسب زعمه حين صلاها صبياً، فإن بلغ في أثنائها بكنبات، كملها نافلة، ثم أعادها فرضاً، إن اتسع الوقت، وإلا قطع، وابتدأها (انظر: حاشية الدسوقي على الدردير/ باب الوقت المختار).

«**ونظرنا**» معشر المالكية «**فيه**» فيما ذكر من مسألة الصبي «**فقهي**» مبني على اعتبارات فقهية خاصة به «**ومحله**» هذا النظر الفقهي، أو هذا الذي تعلق بهذا الصبي «**كتب الفقه**».

«**ومن ذلك**» الخلاف الواقع في الفروع الفقهية بسبب الاختلاف في هذه المسألة الأصولية «**اختلافهم**» أي الفقهاء «**هل التغليس**» الصلاة في الغلس، وهو آخر ظلمة الليل «**أفضل بصلاة الصبح**» من الإسفار «**أم الإسفار**» بها أفضل من التغليس بها، والإسفار من أسفر الصبح إذا أضاء وأشرق، والإسفار بالصلاة صلاتها في هذا الوقت - أي وقت إشراق الصبح وإضاءته «**فالشافعية ترى أن التغليس**» بصلاة الصبح «**أفضل**» من الإسفار بها «**لأنه**» أول الوقت وهو «**زمن الوجوب عندهم**»، ووافقهم على أفضلية التغليس بصلاة الصبح أحمد وإسحاق وأبو ثور، والأوزاعي، وداود بن علي، وأبو جعفر الطبري، وعمر، وعثمان، وابن الزبير، وأنس وأبو موسى الأشعري، وأبو هريرة وأبو بكر وعلي وابن مسعود وأبو مسعود الأنصاري وأهل الحجاز، ومالك «**والحنفية ترى أن الإسفار**» بصلاة الصبح «**أفضل**» من التغليس بها «**لأنه**» أي الإسفار آخر وقت صلاة الصبح وهو «**زمن الوجوب**» عندهم، ووافقهم على أفضلية الإسفار بصلاة الصبح الثوري والحسن بن حَيّ وأكثر العراقيين، وروي عن ابن مسعود، وعلي - أيضاً - وغيرهم.

## المسألة الخامسة

## في فرض الكفاية

وعادة الأصوليين ذكر هذه المسألة في تقسيم الوجوب الذي هو قسم من أقسام الحكم الشرعي، وبذلك تبحث هناك، فيصدر بها الحديث في أول كتاب فيما يصدر به، وفي الغالب تدرج في مسائل مقدمة علم الأصول. وفرض الكفاية عرَّفه

السبكي في «جمع الجوامع» بقوله: «فرض الكفاية مهمٌّ يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله».

وهذا التعريف يشمل سنة الكفاية أيضاً، فقد عرف ابن النجار فرض الكفاية وسنة الكفاية بهذا قائلاً: «وهما ـ فرض الكفاية وسنة الكفاية ـ مهم ـ أمر يهتم به ـ يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله».

ومعنى هذا أن فروض الكفاية أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنياوية لا ينتظم أمر الخلق في معاشهم ومعادهم إلا بحصولها، يطلب الشارع تحصيلها من أي فاعل، ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتحانه بها، وذلك لأنها متعلقة بمصالح الناس المشتركة، لا تختص مصلحتها بواحد بعينه، بخلاف فروض العين فإنها تتعلق بمصلحة الفرد عينه، فتعلقت بكل فرد من المكلفين.

ولا فرق بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما. وفرق بعض العلماء بينهم بأن الوجوب على الكفاية مخالف للوجوب على الأعيان، لأن واجب العين لا يسقط بفعل الغير، وواجب الكفاية يسقط بفعل الغير. وبذلك فإن اسم الواجب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وقد رد من لا يرى التفرقة بينهما هذا الرأي بأن غاية هذا الاختلاف في طريق الإسقاط. وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة، وإنما هو مثل الاختلاف في طريق ثبوت الواجب من أدلة وأسباب، فإنَّ ذلك لا يغير حقيقة الواجب المأخوذ من تلك الأدلة، والسقوط لا يغير حقيقة الساقط، ولا يحدث التغاير بينه وبين غيره الذي يشاركه في الحقيقة والماهية.

ألا ترى أن من ارتد وقتل، فقتله بالردة وبالقتل واجب، ومع ذلك فإن أحدهما يسقط بالتوبة ـ وهو الواجب بالردة ـ والآخر ـ وهو الواجب بسبب القتل ـ لا يسقط، ولم يلزم من ذلك اختلافهما. فكذلك الواجب العيني والواجب الكفائي.

والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية من جهة أخرى أن فرض العين ما تكررت مصلحته بتكرره ـ كالصلوات الخمس، وغيرها من فروض العين ـ فإن مصلحة الصلاة ـ مثلاً: الخضوع لله ومناجاته والمثول بين يديه وهذه الآداب تتكرر كلما كررت الصلاة.

وفرض الكفاية هو ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنقاذ الغريق وغسل الميت، ودفنه، وكفنه ونحوها. ففرض الكفاية وفرض العين متباينان تباين النوعين.

وقد اختلف في أيهما أفضل، فرض العين أم فرض الكفاية. فذهب الجمهور إلى أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية لأن فرض العين أهمُّ، ولأجل ذلك وجب على الأعيان، وفرضه على الأعيان دليل شدة اعتناء الشارع به، لقصده حصوله من كل مكلف، ثم لتكرر مصلحته.

وقال إمام الحرمين الجويني ـ ووالده أبو محمد الجويني ـ والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين لعموم خيره للفاعل ولغيره وما تعدى خيره وفضله أفضل مما قصر فضله وأجره على فاعله فقط. والعامل لما يرجع عليه وعلى المسلمين جميعاً بالأجر ورفع الإثم أفضل مما عمل بما ينفعه وحده، ولكلٍّ دليل قوي.

والظاهر أن فرض العين أفضل، لإيجابه على الجميع، ولشدة عناية الشارع الحكيم به، كما تقدم ذكره.

هذا ما يتصل ببعض المعالم التي تفيد في تصور هذه المسألة. أما ما جلب النظر فيها وأثار فيها الخلاف فيها فهو أن فرض الكفاية هذا تتعارض فيه أمور تصد عن جريان حقيقة التكليف فيه. إذ كيف يمكن أن يكلف المجهول إن قيل بأن البعض مكلف في فرض الكفاية فقط، وإن قيل إنَّ الجميع مكلف كيف كلفوا وسقط عنهم ما كلفوا به وهم لم يفعلوه.

بهذا التعارض بين هذه الأمور وقع الاختلاف في حقيقة وصورة هذه المسألة على وجه لا تعارض فيه، ولا تناقض، فأتى كل عالم بما يرى أنه يدرأ هذا التعارض، فنشأ من ذلك مذاهب:

**المذهب الأول**: ذكره المصنف بقوله ـ مبيناً موضوع كلامه المبني على سقوط الإثم بفعل البعض ـ: «**في أن الأمر**» الوجوب «**إذا كان يسقط**» عن الجميع «**بفعل بعض**» صادق على الفرد إن كان يتأتى منه ذلك وحده كإنقاذ غريق كما يصدق على الجماعة «**المكلفين**» لا مفهوم له فإنه لو قام به من ليس مكلفاً به لمانع كالكفر إن كان يمكن منه ذلك سقط عن الجميع كإنقاذ الغريق، وإطعام الجائع المشرف على الهلاك وما شابه ذلك مما لا يتوقف على الإيمان، ويجري ذلك في المجنون إن كان يحصل منه ذلك على وجه ما.

«**هل يتعلق**» الأمر «**ابتداءً**» قبل فعل البعض ذلك الفعل «**بجميع المكلفين**» المخاطبين بهذا الأمر خطاباً تنجيزياً «**ثم يسقط**» ذلك الأمر ويخرج من عهدته

المكلفون به جميعاً، يعني أنه يسقط الطلب والإثم «**بفعل من فعل**» ذلك الفعل «**عمن**» عن كل من «**لم يفعل**» ذلك الفعل رخصة وتخفيفاً لحصول المقصود. هذا هو المذهب الأول.

**المذهب الثاني** أورده المصنف بقوله: «**أو إنما يتعلق**» الأمر «**ابتداءاً ببعض**» غير معين من «**المكلفين فجمهور العلماء**» على المذهب الأول فإنهم «**يرون أنه**» أي الأمر «**يتعلق ابتداء بالجميع**» وهذا مذهب أحمد والشافعي والرافعي وتقي الدين السبكي وابن الحاجب والكمال بن الهمام والآمدي، وغيرهم ممن يختصر في كلمة الجمهور ـ كما قال المصنف ـ «**ومنهم**» أي من العلماء «**من يرى**» خلاف هذا الذي عليه الجمهور، إذ يرى «**أنه**» أي الأمر «**يتعلق ببعض غير معين**» وهذا مذهب طائفة، منهم الأبياري والبيضاوي والرازي على ما ذكر البعض، وقد راجعت المحصول فتبين لي أن ظاهره يدل على أنه يقول بقول الجمهور، وراجعت كلام البيضاوي في المنهاج فوجدته يوافق من نسب الرازي إلى هذه الطائفة في هذه المسألة، والله أعلم. وابن السبكي في «جمع الجوامع»، وقال بمذهب الجمهور في «الإبهاج».

«**وحجة الجمهور على ما ذهبوا إليه من أن التكليف يتعلق بالجميع ابتداء** «**أن العقاب**» والإثم وهو ملزوم العقاب «**يعم جميعهم إذا تركوه إجماعاً**» أي الواجب الكفائي، وعموم العقاب لهم دليل على أنهم مكلفون بفعله، فلو تعلق بالبعض ما أثموا بالترك جميعاً. «**وإنما يعم العقاب**» من ذكر «**لعموم الوجوب**» لهم، لما بين الأمرين من التلازم الشرعي. وقد استدل على هذا ـ أيضاً بأنه يتعذر خطاب المجهول، ويستحيل.

وأما حجة من قال إنه يتعلق بالبعض فقط فهي: أنه لو كلف به الجميع ما سقط إلا بفعل الجميع، وهذا يرده أنه يسقط بتحصيل مصلحته، وتحصيل الحاصل ممتنع، فوقع السقوط بذلك، وقد تقدم ما ذكره الآمدي من أن الاختلاف بالسقوط بين واجبين لا يدل على المغايرة.

«**ومما ينبنى**» على الخلاف في «**هذه المسألة: إن الحاضر**» وهو غير المسافر «**إذا عدم الماء**» أو احتاج إليه لحاجة ضرورية كشرب، أو لم يقدر على استعماله لمرض أو خوف منه أو خوف من زيادته أو تأخر برئه «**فإنه يتيمم للفرائض المتعينة**» أي الواجبة «**كالصلوات الخمس**» وصلاة الجنازة المتعينة، وهي التي تجب وجوب

فرض العين، وتتعين صلاة الجنازة على الشخص إذا لَمْ يوجد غيره بمحلها. هذا حكم الحاضر الصحيح، أما المسافر فيصح له أن يتيمم للجنازة مطلقاً، سواء تعينت عليه أم لم تتعين عليه ـ «**ولا يتيمم**» عند المالكية الحاضر الصحيح «**للنوافل**» على وجه التخصيص، فإن تيمم للفرض جاز له أن يصلي النوافل بذلك التيمم. ولا يتيمم الحاضر الصحيح للنوافل ـ عند المالكية، سواء كانت سنناً مؤكدة، أو غيرها.

«**وفي تيممه**» أي الحاضر الصحيح «**للجنازة خلاف**» بين الفقهاء «**بناء على هذا الأصل**» وهو كون الفرض الكفائي يتعلق بالجميع ثم يسقط بفعل البعض، أو يتعلق بالبعض فقط كما تقدم تفصيل الحديث فيه «**فمن يرى**» من العلماء «**أنه**» أي الحاضر الصحيح «**يتيمم**» للجنازة «**يرى أن الوجوب يتعلق بجميع المكلفين ابتداء**» كما هو مذهب الجمهور «**ومن يرى أنه**» أي الحاضر الصحيح «**لا يتيمم**» للجنازة «**يرى أن الوجوب**» في الفرض الكفائي «**لا يتعلق بجميع المكلفين**» بل ببعضهم فقط كما تقدم ذكره «**فكانت**» الفاء تعليلية «**الجنازة في حقه كالنوافل**» إذ هي لا يتيمم لها في المذهب المالكي.

وفي ختام الحديث عن هذه المسألة الأصولية ينبغي الإشارة إلى أمرين:

**أحدهما**: أن هذه المسألة فيها مذهبان آخران:

أ ـ مذهب من يرى أن الفرض الكفائي متعلق ببعض معين عند الله ـ تعالى ـ مبهم عندنا يسقط الطلب بفعله أو بفعل غيره، كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره.

ب ـ مذهب من يرى أنه متعلق ببعض معين، وهو من قام به وفعله، وذلك لسقوط الطلب بفعله.

**الثاني**: أن سنة الكفاية كفرض الكفاية، ومن سنن الكفاية: تشميت العاطس، ورد السلام، وما جرى مجرى ذلك.

## «المسألة السادسة»

## في الواجب المخير

وهذه المسألة كالتي سبقت يوردها الأصوليون في مباحث أقسام الحكم، ومن ثم تذكر في المقدمة العلمية ـ أي المقدمة التي تورد غالباً في أول علم الأصول لما في علم ما تضمنته من مسائل وفوائد بيانية من الإعانة على فهم مسائل هذا العلم.

وتبحث مسألة الواجب المخير هذه في علم الأصول مفردة عن الواجب المطلق، لما في الواجب المخير من الدلالة المشعرة بالتناقض، إذ كيف يمكن الجمع بين الوجوب والتخيير، وكيف يتصور ذلك وهو جار على حقيقة الواجب الذي هو الحكم المطلوب طلباً جازماً، وعلى التخيير الدال على طلب خال من الجزم.

ثم كيف يتصور أن يطلب منك الإتيان بشيء وأنت تجهله وليس معيناً عندك، ولا معلوما.

سترد الأجوبة العميقة على هذا الإشكال في تضاعيف ما يساق من الأدلة في نصرة المذاهب الواردة في هذه المسألة لكن نورد هنا جواباً نقدمه وإن كان فيما يأتي من تلك الأدلة ثراء وغنى، وأجوبة مختلفة عميقة ومغنية عن غيرها، وهذا الجواب هو: أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها، لصدقه على كل واحد منها، وهو واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في محاله، لأن المتواطىء موضوع لمعنى واحد، صادق على أفراده كالإنسان، وليس موضوعاً لمعان متعددة. وإذا كان كذلك استحال فيه التخيير وإنما التخيير في الخصوصيات. وهو خصوص الإعتاق ـ مثلاً ـ أو الكسوة، أو الإطعام، فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه. ويترجم بعضهم لهذه المسألة بقوله: «**الأمر بالأشياء على طريق التخيير**» كخصال الكفارة هل يفيد وجوب جميعها على البدل، أو يفيد وجوب واحد منها لا بعينه؟

وبعضهم يترجم لها بقوله: «**الأمر بأشياء معينة على سبيل التخيير ماذا يفيد؟**».

والقصد بذلك واحد، وإن تعددت التراجم له.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ مبيناً موضوع هذه المسألة وصورتها: «**في أن الأمر بواحد**» غير معين «**من أشياء**» معينة مذكورة وجرى الأمر فيها على سبيل التخيير بينها «**هل يقتضي**» ذلك الأمر، أي هل يوجب «**جميعها**» فيكون الأمر فيها مثل الفرض الكفائي الذي ذهب جمهور العلماء فيه إلى أنه يتعلق بالجميع. ثم إنه يسقط بفعل البعض له، فهل الأشياء المأمور بها على سبيل التخيير كذلك فيتعلق الأمر بها جميعاً، ثم يسقط الطلب بفعل أحدها «**أو يقتضي**» أي يوجب «**منها**» أي من هذه الأشياء «**واحداً لا بعينه**» أي واحداً غير معين.

«**قد اختلف الأصوليون**» والفقهاء والمتكلمون «**في ذلك**» يعني فيما تعلق به الأمر من ذلك هل هو الكل أم الواحد منها غير المعين «**على أقوال**» أربعة «**أشهرها: هذان القولان**» السابق ذكرهما «**ومثاله**» أي ما ذكر «**خصال الكفارة**» المخير فيها. أما المذاهب المعروفة في ذلك فهي أربعة ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ:

**أحدها**: مذهب من يرى ـ ما تقدم للمصنف ذكره ـ وهو أن الأمر بأشياء معينة على سبيل التخيير يوجب واحداً منها لا بعينه، وهذا الإيجاب واقع على القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها. وهذا مذهب أهل السنة، والبعض يسميه مذهب الفقهاء، وبعضهم يسميه مذهب الأشاعرة وقد نصره ابن الحاجب والبيضاوي والرازي وغيرهم.

وقد استدل أهل هذا المذهب بأدلة:

**منها**: أنه لو كان كل واحدة من الكفارات واجبة، لوجب الجمع بينها إذ كل واحدة منها على سبيل الوجوب، وإذا وجدت واحدة منها، لم تخرج الأخرى من أن تكون لو فعلت لوقعت على وجه الوجوب.

**ومنها**: أن الحانث لو كفر بها كلها يجب أن تكون كلها واجبة، إذ ليس بعضها بذلك أولى من بعض.

**ومنها**: أن الحانث لو وجبت عليه الكفارات على وجه البدل لم يخل في حال التكفير بها كلها دفعة واحدة من أن يسقط عنه الغرض معلَّلاً بكل واحد منها، وبذلك يحصل حكم واحد عن مؤثرين، أو مؤثرات مختلفة، وذلك محال، لأن ذلك الأثر مع أحد المؤثرين يصير واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون واجب الوجود بغيره، فهو مع هذا المؤثر يمتنع أن يكون معللاً بالمؤثر الثاني. ومع المؤثر الثاني يمتنع أن يكون معللاً بالمؤثر الأول. فإذا وجد المؤثران معاً يلزم أن يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجاً إليهما معاً، وغنياً عنهما معاً، وذلك محال. هذا إذا قلنا بأن الغرض حصل بكل واحد منها، وبذلك يكون حصول ذلك الغرض معلَّلاً بكل واحد منها.

أما إذا قلنا إن الغرض حصل بها على سبيل الجمع بينها، وأن حصوله كان بفعلها كلها، فإن ذلك واضح السقوط لأن الشارع لم يأمر بها على سبيل الجمع والإتيان بها كلها ليحصل الغرض، وإنما أمر بها على سبيل التخيير بينها، والجميع على أن الإتيان بالكل غير واجب.

فكان الصواب هو أن الواجب واحد غير معين.

**ومنها**: أن الحانث لو قال للفقير: «ملكتك هذه الكسوة وهذا الطعام» وقال مثل ذلك لباقي الفقراء أيكون ذلك واجباً أو ندباً؟

فإن قلتم: «واجب» لزمكم أن يكون الجمع بين الكسوة والإطعام واجباً.

وإن قلتم: «ندب» لزمكم أن يكون المكفر ما فعل الواجب. وإن قلتم: «واجب ندب» لم يكن بعضه بالوجوب أولى من بعض، وكنتم قد صرتم إلى قول مخالفكم من أن الواجب أحدهما.

**ومنها**: أنها لو كانت كلها واجبة لوجب إذا أطعم، وكسا معاً أن ينوي بكل واحد منهما الوجوب، لأنه ليس بأن يكون أحدهما هو الواجب أولى من الآخر.

**ومنها**: أنها لو كانت كلها واجبة لكان إذا أخل بكل واحدة منها «الكفارات» أن يستحق الذم والعقاب على الإخلال بكل واحدة منها، فليس ذمه على بعض أولى من ذمه على البعض الآخر.

**ومنها**: قولهم: إنها لو كانت كلها واجبة ما استحق فاعل واحدة منها فقط ثواب الواجب. والواقع خلاف ذلك.

**ومنها**: أنه يجوز التعبد بواحد من الأشياء لا بعينه، ويجعل ذلك موكولاً إلى اختيارنا، وذلك لأنه لا يمتنع أن يقول الله ـ سبحانه ـ أوجبت عليكم واحدة من الكفارات لا بعينها فافعلوا ما شئتم. ولو قال ذلك لوجبت واحدة منها.

**ومنها**: أن التعبد بذلك قد ورد في أشياء:

**منها**: أن الحانث لا يلزمه عتق كل رقاب الدنيا، وإنما يلزمه عتق واحدة منها لا بعينها، وكذلك العامي إذا أفتاه فقيهان بفتويين مختلفتين فإنه يلزمه إحداهما، لا بعينها. وكذلك إذا اعتدلت عند المجتهد أمارتان، فإنه يلزمه المصير إلى إحداهما، لا بعينها[1].

**ومنها**: أن الإنسان إذا عقد على قفيز من صبرة فإنه يكون المعقود عليه قفيزاً منها، لا بعينه، وإنما يتعين باختياره. هذا أهم ما اطلعت عليه من أدلة هذا المذهب.

**المذهب الثاني**: مذهب من قال: إن الأمر بأشياء على التخيير يقتضي وجوب

(1) الصحيح أنه يلزمه ما كان عن دليل قوي، فإن وقع التساوي في الدليل وجب المصير إلى مخالفة الهوى.

الكل على التخيير أو على البدل ـ ومعنى «**على التخيير**: **أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب**. **وهذا هو معنى** «**على البدل**» إذا فسر بأنه: لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره لتساويهما في وجه الوجوب.

ومعنى «**إيجاب الله ـ تعالى ـ إياها**» هو أنه أراد كل واحد منها، وكره ترك جميعها، ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلف الآخر، وفوض إلى المكلف فعل أيها شاء، وعرفه جميع ذلك.

وهذا مذهب المعتزلة، وقد استدلوا على صحة هذا الذي ذهبوا إليه في هذه المسألة وأنه الحق بأدلة:

**منها**: أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ﴾ إيجاب الإطعام.

وقوله: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ عطف على الإطعام تقديره «أو كفارته كسوتهم»، فشرك بينها في الإيجاب، لا على الجمع، فكانا واجبين على التخيير، فصح أن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في الوجوب.

**ومنها**: أنها لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة بعينها على المكلف لعينها الله ـ تعالى ـ له، وإلا فقد كلفه بما لا يجد إليه طريقاً البتة، وذلك لا يجوز وليس في شيء من الأدلة ما يفيد التعيين لكفارة من تلك الكفارات.

**ومنها**: أن الله ـ تعالى ـ قد خير كل مكلف بين الكفارات الثلاث، فلو وجبت واحدة منها على المكلف لا غير لكان الله ـ سبحانه ـ قد خيره بين الواجب وما ليس بواجب. وفي ذلك إباحة الإخلال بالواجب.

هذا بإيجاز شديد ـ أهم ما استدل به أهل هذا المذهب. وقد أوردوا استدلالات أخرى جروا فيها على نقض ما استدل به أهل المذهب الأول، والذي

---

(1) سورة المائدة، الآية: 89.

تولى هذا الأمر هو أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه «المعتمد» ومن أراد الاطلاع على ذلك فليراجعه، فإن أبا الحسين كما قال الشاطبي: ما أتى ببرهان إلا وتعذر نقضه. أو كما قال.

**المذهب الثالث**: مذهب من يرى أن الواجب من تلك الأشياء واحد معين عند الله ـ تعالى ـ مبهم عندنا. فإن فعل غيره سقط ذلك الواجب الأصلي بفعل ذلك الغير، إذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به، لأنه طالبه ويستحيل طلب المجهول.

وهذا القول ـ المذهب ـ يسمى قول التراجم، لأن قائله مجهول، فالأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة ينسبونه إلى الأشاعرة، وكل يتبرأ منه، ويراه باطلاً.

هذا ما في كتب أصولية كثيرة.

ولكن وجدت للرازي في «المحصول» هذا الكلام حين قال وهو يستدل لأهل السنة في هذه المسألة (. . .) ثبت أن علة سقوط الفرض هو الإتيان بواحد منها معين عند الله ـ تعالى ـ وهو المطلوب».

هذا كلامه، ولعل كلمة «عند الله» زيدت عن سهو، أو كان ذلك من تحريف النساخ، لأنه سبق له في أول كلامه في هذه المسألة أن أبطل هذا المذهب، ورده، وقرر أن مذهبه هو «أن الواجب واحد معين في نفسه غير معلوم لنا»، وبهذا يعلم أن كلمة «عند الله» لم تكن من كلامه، أو كانت من كلامه وجاءت عن سهو منه.

وإذا تقرر أن هذا المذهب مجهول النسب، وجب عدم الاشتغال به وصرف النظر والبحث إليه.

**المذهب الرابع**: مذهب من يرى أن الواجب من الأشياء المخير فيها هو ما يختاره المكلف، للفعل من أي واحد منها، بأن يفعله دون غيره، وإن اختلف باختلاف المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل.

وقد رد هذا القول بأن الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها، لا لخصوصه، للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم. وهذا القول ـ المذهب الرابع ـ منسوب للمعتزلة.

هذه هي المذاهب المعروفة عندي في هذه المسألة.

والأصوليون اعتادوا أن يختموا هذه المسألة بالحديث عن الحكم ما إذا أتى المكلف بجميع هذه الأشياء في الكفارة وفيها أعلى ثواباً كالإطعام في كفارة الإفطار في رمضان عند المالكية، أو الإعتاق فيها عند الشافعية، وفيها أدنى ثواباً، كالإعتاق عند المالكية في الكفارة المذكورة والإطعام عند الشافعية فيها. قالوا في حكم ذلك: يثاب على أعلاها ثواب الواجب، الذي هو كثواب سبعين مندوباً أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الإيمان.

وهذا الحديث ـ عن سلمان ـ في فضل شهر رمضان ـ مرفوعاً وهو: من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه، ومن أدى فيه فريضة كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه». وحجتهم في هذا أنه لو اقتصر عليه لا يثيب عليه ثواب الواجب الأعلى فضم غيره إليه معاً، أو مرتباً، لا ينقصه عن ذلك.

والخلاف في هذه المسألة بين المعتزلة والفقهاء ـ أهل السنة ـ «**مسألة الواجب المخير**» التي حديثنا فيها قال فيه الرازي إنه خلاف لفظي. ونص كلامه: «واعلم أنه لا خلاف في المعنى بين القولين (يعني قول المعتزلة وقول أهل السنة في هذه المسألة) لأن المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: «الكل واجب على البدل» هو «أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره». والفقهاء عنوا بقولهم: «الواجب واحد لا بعينه» هذا المعنى بعينه، فلا يتحقق الخلاف أصلاً. (المحصول/ الواجب المخير).

ومفاد هذا الكلام أن هذا الخلاف لا ثمرة فقهية له، وأنه خلاف لفظي فقط، بمعنى أنه لا يبنى على الخلاف فيها أي خلاف في الفروع الفقهية وهذا خلاف ما يقرره الفقهاء ـ فيها ـ إذا بنوا على الخلاف فيها خلافاً في فروع فقهية.

ومن ذلك ما أورده المصنف ـ بعدما أورد أن الخلاف واقع في هذه المسألة ـ قائلاً: «**وتظهر فائدة الخلاف في**» مسائل فقهية، منها مسألة «**العبد والمسافر إذا كانا إمامين في**» صلاة «**الجمعة هل تصح صلاة المؤتمين**» المقتدين «**بهما**» هذه «**أو لا تصح**» لهم بل تبطل عليهم؟ «**فابن القاسم يرى أنها**» أي هذه الصلاة «**لا تصح**» بل تبطل فتلزمهم إعادتها وعلى هذا القول يقتصر في كتب فروع الفقه المالكي ـ كمختصر خليل، والكافي لابن عبد البر «**وأشهب**» بن عبد العزيز الفقيه المالكي المعروف «**يرى أنها**» هذه الصلاة «**تصح**».

«**ووجه**» طريق «**قول ابن القاسم**» الفقهي هو «**أن الواجب في حق العبد غير**

**معين**» وذلك «**لأنه مخير**» شرعاً «**بين**» صلاة «**الجمعة و**» بين صلاة «**الظهر**» وبناء على هذا «**فالواجب عليه إحداهما لا بعينها**» بناء على أن الواجب هو القدر المشترك بين تلك الأشياء، وهو المفهوم الكلي لا من حيث تحققه في جزئي معين، وإن كان ذلك من ضرورياته، إذ لا وجود له إلا في ضمن جزئي، بل من حيث تحققه في جزئي غير معين.

«**فالعبد**» بناء على ما تقدم «**مفترض**» مصلٍّ للفرض «**في مطلق الصلاة**» لأن الواجب في حقه المفهوم الكلي من حيث تحققه في جزئي غير معين كما سبق ذكره. «**التي هي**» أي الجمعة «**إحداهما**»، ومتنفِّل في خصوصية الجمعة، لأنها لا تجب عليه، وفي المدونة: «قال ـ يعني مالكاً ـ ولا يصلي العبد بالقوم الجمعة. قال ابن القاسم: فإن فعل أعاد، وأعادوا لأن العبيد لا جمعة عليهم».

«**في الصلاة خلف السكران والصبي والعبد**» «**فإذا اقتدى**» ائتم «**به**» أي بالعبد «**المأموم في خصوصية الجمعة التي هي فرض عليه**» أي المأموم «**كان اقتداؤه**» أي المأموم بالعبد «**اقتداء مفترض**» مصلي فرض «**بمتنفل**» بمصلي «**نفل دون ذلك**» وهو اقتداء مفترض بمتنفل «**لا يصح**» عند المالكية «**ووجه قول أشهب**» أي طريقه المرجح عنده في هذه المسألة «**أن خصوصية الجمعة واجبة على العبد**» مثل الحرِّ ولا يضر الاختلاف بين الوجوبين «**بناء على أن الأمر بواحد**» غير معين «**من أشياء معينة يقتضي وجوب الجميع**» على سبيل البدل كما تقدم ذكره، وبهذا يكون أشهب قد وافق المعتزلة في هذه المسألة الأصولية. والذي يظهر في مسألة إمامة العبد هذه أن الخلاف فيها لم يبن على أصل مختلف فيه ـ وهو الواجب المخير، وإنما بنيت على مدركين مختلفين.

**الأول**: أن العبد لا تجب عليه الجمعة، والواجب عليه أصالة إنما هو الظهر، لكن الشارع جعل له الجمعة بدلاً عن الظهر. فإذا حضرها وصلاها حصل له ثواب من حيث الحضور، وسقط عنه الظهر بفعل البدل، ففعله الجمعة فيه واجب وزيادة كبراء المعسر من الدين، وليست الجمعة على التخيير. (الدسوقي/ حاشية الدردير باب الجمعة).

وعلى هذا المَدرك بني ابن القاسم رأيه في هذه المسألة.

**الثاني**: أن الواجب على العبد إحدى الصلاتين الظهر أو الجمعة، والخيرة له في التعيين وعلى هذا المدرك بنى أشهب رأيه. وهذا الذي ذكره أشهب في هذه

المسألة وجيه سواء جرى على مذهب ابن الحاجب القائل: إن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له في الخارج، لامتناع وجود الكلي في الخارج. أو على مذهب السيد القائل: إن الواجب الأمر الكليُّ، والمراد بالأمر الكلي هنا القدر المشترك لا من حيث تعيينه في بعض أفراده، لكن التعيين من ضرورات تحققه. وذلك نظير كون الأمر لطلب الماهية، لا لتكرار أو مرة، والمرة ضرورية.

وأما قول ابن القاسم فإنه لو بني على هذا المدرك الأخير لاقتضى الأمر فيه إذا جعل الجمعة نفلاً، أن يجعل الظهر نفلاً كذلك، لتساويهما في درجة الطلب، إذ كلاهما فيه التخيير، فإن جعل الجمعة وحدها نفلاً والظهر فرضاً، وسقطت الظهر بالجمعة كان في ذلك إسقاط فرض بنفل. وقيام نفل مكان فرض، وهذا مخالف للإجماع. وخصال الكفارة المستشهد بها في هذه المسألة متساوية فلذلك ناب بعضها عن بعض، وكل واحدة منها تجب بالاختيار.

نعم، ذكر القرافي في «الذخيرة» أن الواجب على العبد والمرأة والمسافر إحدى الصلاتين لا بعينها، والخيرة لهم في التعيين (. . .) فهذه الصور كلها كخصال الكفارة، ففيها نصف خصال الكفارة بالوجوب بناء على وجوب أحدها ويكون موقعا للوجوب إذا فعل أحدها فكذلك هنا، وليس من باب إجزاء النفل عن الفرض (. . .).

وبهذا يظهر أن قول الأصحاب أنه (أي العبد) متطوع بتكبيرة الإحرام ليس على ظاهره، بل بتعينها فقط، لأن الواجب عليه إحدى التكبيرتين: إما في الجمعة، أو الظهر. وهذا التقرير يجب اعتقاده، فإن خلافه يؤدي إلى خلاف الإجماع، من إجزاء النفل عن الفرض (فيما يكره في الإمام) هذا ما ذكره القرافي بشأن هذه المسألة، لكن الدسوقي أورد ردَّ هذا، وأنكر أن يكون أصل مسألة صلاة العبد الجمعة، هذا الذي ذكره القرافي قائلاً ما تقدَّم ذكره في بيان المدرك الذي بنى عليه ابن القاسم رأيه في هذه المسألة. ثم قال: وقال القرافي إنها واجبة على العبد والمرأة والمسافر على التخيير، إذ لو كان حضورها مندوباً فقط، لورد عليه أن المندوب لا يقوم مقام الواجب. ورُدَّ عليه بأن الواجب المخير إنما يكون بين أمور متساوية، بأن يقال الواجب إما هذا، وإما هذا. والشارع إنما أوجب على من لم يستوف شروط الجمعة الظهر ابتداء، لكن لما كانت الجمعة فيها الواجب من حيث إنها صلاة وزيادة من حيث حضور الجماعة والخطبة كفت عن الظهر (م سا).

هذا وجه هذه المسألة عند المالكية وبه تعلم أن مدرك هذه المسألة (صلاة العبد الجمعة بالناس) نظر فيها بدليلين مختلفين كما تقدم ذكره، وبذلك تبين وجه الاختلاف فيها.

وإيراد المصنف لها في هذا المختلف فيه من الفروع الفقهية بناء على الاختلاف في هذا الأصل لا يستقيم، ولا يصح على الوجه الذي قرره وقد علم وجه هذه المسألة بما تقدم.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**والذي ذهب إليه الجمهور**» في هذه المسألة «**هو أن الأمر**» الوجوب «**يتعلق بواحد**» من تلك الأشياء «**لا بعينه**» وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها كما سبق ذكره «**وحجتهم في ذلك**» الذي اختاروه وذهبوا إليه هو «**أن من ترك الجميع إنما يعاقب عقوبة من ترك واجباً واحداً لا**» يعاقب «**عقوبة من ترك واجبات كثيرة إجماعاً**» أي وقع الإجماع على أنه لا يعاقب إلا عقاب من ترك واجباً واحداً. وذكر بعض أهل العلم أن المعاقب عليه هو أدنى تلك الأشياء لا على أعلاها.

«**فدل**» ذلك «**على أنه لا يجب عليه جميعها**»، وإنما يجب عليه واحد منها فقط.

## المسألة السابعة

## «في أن الأمر بالشيء هل يقتضي فعله»

على الوجه الذي أمر به فيه «**الإجزاء**» سقوط الاقتضاء، هذا مختار المصنف في تفسير كلمة الإجزاء كما دل عليه كلامه الآتي «**أم لا**» يقتضيه. وقد فسر الإجزاء بتفسيرات ثلاثة:

**الأول**: الامتثال، وهو المقصود بقولهم: الإجزاء هو الأداء الكافي التعبد به.

**الثاني**: سقوط القضاء.

**الثالث**: سقوط الاقتضاء.

وفي ذلك يقول المصنف «**اعلم أن الأصوليين**» والفقهاء «**اختلفوا في أن المكلف إذا فعل ما أمر به**» على الوجه الذي أمر به الشارع في ذلك على حسب ظنه «**هل يلزم**» بفعله ذاك «**انقطاع التكليف عنه**» يعني التكليف بالإتيان بذلك الفعل الذي لزمه بذلك الأمر وبذلك يخرج من عهدته ـ أي الأمر ـ. «**أو لا يلزم**» من فعل ما ذكر

انقطاع التكليف «**بل يجوز دوام التكليف**» وطلبُ الإتيان بذلك الفعل وبقاءه في عهدة الأمر «**في ذلك قولان**» :

**أحدهما**: أن الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعاً يقتضي الإجزاء.

**ثانيهما**: أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الشرعي لا يقتضي الإجزاء.

كما تقدم للمصنف ذكر **ذلك**.

أما الأول: فهو مذهب جماعة من الأصوليين الذين يرون أن معنى الإجزاء هو الامتثال، وأما سقوط القضاء فإن الامتثال يستلزمه ويتضمنه. وهذا مذهب الشافعية والفقهاء ومنهم المالكية، قال القرافي: والذي يقتضيه مذهب أصحابنا: أن الأمر يقتضي إجزاء المأمور به، والمعتزلة، وسيذكر المصنف أن هذا مذهب المحققين من الأصوليين.

وقد استدل أهل هذا المذهب على تأصيل مذهبهم هذا وبيان أنه الحق بأدلة:

**منها**: أن الفعل إنما لزم المكلف بالأمر، فإذا فعل ذلك على حسب ما يتناوله الأمر، زال الأمر، وعاد كما كان قبل الأمر، ويدل عليه: أنه لو نهى عن فعل شيء فتركه، ولم يتعرض له، عاد كما كان قبل النهي، فكذلك إذا أمر بفعل ففعله. كما أن المأمور به إذا فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص، ولا خلل، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل، تحصيل الحاصل، وهو محال.

**ومنها**: أنه أتى بما أمر به، فوجب أن يخرج عن العهدة: وإنما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان الأمر كذلك. وإنما قلنا: إنه يلزم أن يخرج عن العهدة، لأنه لو بقي الأمر بعد ذلك لبقي إما متناولاً لذلك المأتي به، أو لغيره، والأول باطل، لأن الحاصل لا يمكن تحصيله. والثاني باطل، لأنه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير ذلك الذي وقع مأتياً به، ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام متعلق الأمر، وقد فرضناه كذلك.

**ومنها**: أن الفعل إذا وقع فلا يخلو إما أن يجب فعله ثانياً وثالثاً، أو ينقضي عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والأول باطل لأن الأمر لا يفيد التكرار. والثاني هو المطلوب لأنه لا معنى لكون الفعل مجزئاً إلا لكونه كافياً في الخروج عن عهدة الأمر.

**ومنها**: أنه ـ الفعل المأتي به ـ لو لم يقتض الإجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبده: افعل، وإذا فعلت لا يجزىء عنك، ولو قال ذلك لعد متناقضاً.

هذا أهم ما جلب من الأدلة لنصرة هذا المذهب.

**المذهب الثاني: ـ القول الثاني ـ** مذهب من يقول: إن الإجزاء هو سقوط القضاء. وهذا مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي، وأبي هاشم، وغيرهما. وقد نقل عن القاضي عبد الجبار هذا أنه قال: «إن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو أنه لا يجب قضاؤها، ومعنى وصفها بأنها لا تجزىء هو أنه يلزم قضاؤها».

وحاصل كلامه هو أن الفعل المأمور به إذا أتي به على الوجه لا نسميه مجزئاً إلا إذا سقط به القضاء، وأنَّ الامتثال لا نسميه بالإجزاء إلا إذا لم يقم دليل على وجوب الإعادة لما فعل، فإذا لم يقم دليل على وجوب الإعادة سميناه بالإجزاء.

وقد استُدِلَّ لنصرة هذا المذهب وتأصيله بأدلة:

**منها**: أن من صلى وهو يظن أنه متطهر، ولم يكن متطهراً في حقيقة الأمر، فإنه مأمور بالصلاة، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة، ولم يتطهر فهو عاص آثم بصلاته، حيث لم يكن متطهراً، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله، فهو قد أتى بما أمر به على الوجه الذي أمر به، ومع ذلك يجب عليه القضاء، إذ لم يكن متطهراً.

وكذلك المضي في الحج الفاسد، وكذلك الإمساك في يوم ظن أنه من شعبان، فبان أنه من رمضان. وما أشبه هذا من كل ما يجب فيه القضاء مع ثبوت الإتيان بالمأمور به.

**ومنها**: أن الأمر لا يدل إلا على طلب الفعل، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به، فلا يكون مقتضياً له بمجرده، بل لا بد من دليل آخر، وذلك الدليل هو أن لا يوجد دليل يدل على وجوب الإعادة، إذن جميع العبادات التي تؤدى إنما هي مجزئة لعدم وجود دليل على وجوب إعادتها، وأما أن تقول: إنها مجزئة لأننا امتثلنا الأمر، فلا يقبل، لأن تلك العبادة التي مرت يوجد فيها الامتثال، ولكنها غير مجزئة، لا لأن سبب إعادة فعلها يرجع إلى خلل فيها أو نقص بل لأنها لم تسقط القضاء.

**ومنها**: أن الأمر مثل النهي في الطلب، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً. بمعنى أن النهي لا يدل على الفساد بمجرده، بل إنما يدل على ذلك إذا قارنه ما يدل على أن المنهي عنه فاسد

والأمر كذلك لا يدل على الإجزاء بمجرد امتثاله، بل لا بد من دليل يقارن ذلك الامتثال ليدل على أنه مجزيء.

**ومنها**: أن هذه الأدلة المسوقة لهذا المذهب ضعفت، وردت، أما فيما يخص الاعتماد على بعض القواعد الأصولية المختلف فيها فواضح أن المعترض لن يقبلها لأن الخلاف الجاري فيها يمنع من جعلها أدلة على المخالف. أما ما يخص ما بني على القياس في اللغة كقياس الأمر على النهي فإنه مسلك ضعيف لضعف العلاقة بين الألفاظ، إذ الألفاظ يختلف بعضها عن بعض بالخصائص التي تنفرد بها ولا تكون في الألفاظ الأخرى.

حاصل القول: إن هذه الأدلة ردها المخالفون وزيفوها، وقد أورد الأصوليون ذلك في كتبهم المطولة بالتفصيل والبيان. ومن تشوّف إلى ذلك فليرجع إليها، فإن ما يليق بهذا الشرح ـ في نظرنا ـ هو ما نذكره، فنقتصر عليه.

أما القول الثالث فهو مثل القول الثاني هذا ـ المذهب الثاني ـ لأن القضاء والاقتضاء بينهما تلازم وجوداً وعدماً، فما قيل في أحدهما يقال في الآخر.

وهذه المسألة قد بنيت عليها فروع فقهية، وفي هذا يقول المصنف: «**وهذه المسألة إن أخذت على ظاهرها**» الذي يفيد أن ما فسر به الإجزاء عند الطائفتين يقتضي الفرق بين ما يثمره كل واحد منهما في أحكام الفروع الفقهية التي ينسحب عليها حكمها، كما سيظهر في هذه الأمثلة التي سيوردها المصنف.

هذا إذا نظر فيها بحسب الظاهر، أما إن نظرنا إليها من جهة المضمون الحقيقي المستفاد من أن مراد من قال: الامتثال لا يستلزم الإجزاء، فالإجزاء يتوقف على فقدان دليل يأمر بالإعادة. ومراد من قال: الامتثال يستلزم الإجزاء، أن الإجزاء ثابت بالامتثال فإنه لا خلاف حقيقي بينهم وذلك أن من صلى بطهور مستجمعاً الشرائط الشرعية المطلوبة في تحقيق ذلك العمل، تكون صلاته عند الطرفين مجزئة، الأول يقول مجزئة لأنه لم يرد دليل بأمر الإعادة لها، والثاني يقول مجزئة لأن الفاعل أتى بالمأمور به على الوجه الشرعي، فإن الخلاف حينئذ لفظي.

وكذلك إذا فسرنا هذين القولين بأن مراد من قال الإتيان بالمأمور به لا يستلزم الإجزاء هو أنه لا بعد في أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء، وعدم بعد ذلك ما يدل على أن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم الإجزاء الذي هو سقوط القضاء.

وأن مراد من قال الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء، لا يمنع من احتمال بقاء الذمة مشغولة بطلب الإتيان بمثل الفعل المؤدى. وعلى هذا فالخلاف لفظي ـ أيضاً ـ.

ولكن الأنصاري في «فواتح الرحموت» قال: «لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الأيدي والأبصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنوياً، فهو الأحق بالقبول، ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل. (مسألة الإتيان بالمأمور به على وجهه)، وعلى أساس أن الخلاف معنوي وإن على جهة التسليم أورد المصنف بعض الفروع الفقهية المبني الاختلاف فيها على الاختلاف في هذه المسألة قائلاً: «**بنى الفقهاء عليها فروعاً**» فقهية «**كثيرة، منها**» أي من هذه الفروع «**أن من لم يجد ماء ولا تراباً**» يعني صعيداً «**ودخل عليه وقت الصلاة**» وهو على تلك الحالة من عدم الطهارة وانعدام المتطهر به من ماء وصعيد «**فإنا نأمره بالصلاة**» خلافاً لقول مالك ـ رحمه الله تعالى ـ من أنه لا يؤمر بها، لأنه سقط عنه أداؤها وقضاؤها، وإنما سقطا عنه لأن وجود الماء والصعيد شرط في وجوب أدائها، وقد عدم، وشرط وجوب القضاء تعلق الأداء بالقاضي، وهذا قول ابن نافع ـ أيضاً ـ وهو الذي أورده خليل في «مختصره» واقتصر عليه. وقد وجه القرافي قول مالك هذا قائلاً: «ووجه القول بعدم الصلاة في الحال قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**». وما لا يقبل لا يشرع فعله، ولأن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أجنب، ولم يعلم أن الجنب يتيمم، فلم يصل. وهو في الصحيحين.

ووجه القول بعدم الإعادة أنه فعل ما أمر به، فلا إعادة إلا بأمر جديد، والأصل عدم ذلك قياساً على المريض والمسافر يصليان كما أمرا، ولا يعيدان، ولأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ«**لم يأمر من ذهب للقلادة بالإعادة**». (الذخيرة/ الفصل الثالث في التيمم به).

هذا قول مالك ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة وهذا ما قيل إنه بنى عليه رأيه في هذه المسألة، وأما ما قاله المصنف من أمر المالكية من لم يجد ماء ولا صعيداً بالصلاة فإنه قد أتمَّ حديثه فيه قائلاً: «**على قول ابن القاسم وأشهب**» «**ثم إذا صلى**» وهو في تلك الحالة من عدم الطهارة «**هل يقضي تلك الصلاة التي صلاها بلا طهارة**» «**إذا وجد ماء أو صعيداً أو لا يقضيها بل يسقط عنه وجوبها، اختلف في ذلك**» «**فابن القاسم يأمره بقضائها**» بناء على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه المقدور عليه لا

يسقط القضاء وقد نقل هذا القول ابن القاسم في «العتبية» وقال بهذا القول ـ أيضاً ـ عبد الملك بن الماجشون، ومطرف، ومحمد بن عبد الحكم وكل هؤلاء من المالكية، وبه قال الشافعي ـ أيضاً ـ «وأشهب لا يأمره بذلك» أي القضاء «**لأنه**» أي أشهب «**يرى أن المكلف لما أمر بأداء الصلاة**» وهو «**على تلك الحالة، فإذا فعل ما أمر به انقطع عنه التكليف**» فارتفع بذلك عنه الطلب الشرعي «**لأن الأمر يقتضي الإجزاء**» كما تقدم ذكره «**ويلزم من الإجزاء سقوط القضاء**» كما هو مذهب الفقهاء.

وقد عللت أقوال فقهاء المالكية في هذه المسألة، ومنهم ابن القاسم وأشهب بعلل أخرى غير هذا الذي ذكره المصنف، فقيل إن قول ابن القاسم مبني على الأخذ بالاحتياط. وإن قول أشهب مبني على أن الشخص مطلوب بما يمكنه، وعادم الماء والصعيد مطلوب بما يمكنه على الحال الذي هو عليه، والأداء ممكن له، فكان هو المطلوب منه. وأما قول أصبغ القائل بأنه يقضي ولا يؤدي فإنه مبني على أن القضاء فرع عن تعلق الأداء، ولو بغير القاضي أي إن وجوب القضاء فرع عن تعلق الخطاب بالأداء، ولو بغير القاضي من الناس، وإنما كان لا يؤدي لأن وجود الماء والصعيد شرط في الأداء، وقد عدم.

وقال القرافي: «قال ابن بشير: منشأ الخلاف ـ يعني في المسألة المذكورة ـ هل الطهارة شرط في الوجوب، أو في الأداء، فمن رأى أنها شرط في الوجوب لم يوجب الصلاة في الحال. وهذا مشكل منه ـ رحمه الله تعالى ـ فإن الأمة مجمعة على أن الوجوب ليس مشروطاً بالطهارة، وإلا لكان لكل مكلف أن يقول: أنا لا تجب عليَّ الصلاة، حتى أتطهر، وأنا لا أتطهر، فلا يجب عليَّ شيء، لأن وجوب الطهارة تابع لوجوب الصلاة، فإذا سقط أحدهما سقط الآخر، لأن القاعدة أن كل ما هو شرط في الوجوب كالحول في الزكاة، والإقامة مع الجمعة، والصوم، لا يتحقق الوجوب حالة عدمه ولا يجب على المكلف تحصيله. فإن كان مراده أمراً آخر فلعله يكون مستقيماً». (م. سا) وهذه المسألة اختلف فيها بين أئمة المذاهب ـ أيضاً ـ وبالأداء قال الشافعي ـ كما تقدم ـ وأحمد وجمهور المحدثين، وأكثر أصحاب مالك، لكن اختلفوا في وجوب الإعادة فالمنصوص عن الشافعي إعادتها، وصححه أكثر أصحابه، واحتجوا بأنه عذر نادر فلم يسقط الإعادة. والمشهور عن أحمد، وبه قال المزني، وسحنون، وابن المنذر لا تجب الإعادة.

هذا ما تيسر ذكره مما يتصل بهذه المسألة.

ثم انتقل المصنف إلى مسألة أخرى، فقال: «**وكذلك**» جرى الخلاف بناء على هذا الأصل في مسألة «**من لم يجد ثوباً فصلى عرياناً**» كما أمره الشارع بذلك بناء على أن الأمر المطلوب شرعاً يؤتى به على قدر المستطاع، ثم إن ستر العورة ليس إلا من شروط الصحة فلا يتوقف عليه الوجوب «**ثم وجد ثوباً صالحاً للصلاة فيه فيه**» أي في ذلك «**قولان**» وهما «**هل يعيد**» في الوقت تلك الصلاة التي صلاها عرياناً ندباً. قال الدردير: والمعتمد الإعادة في الوقت، وهو ظاهر، لأن المصلي بالحرير والنجس عاجزاً إذا كان يطلب بالإعادة مع تقديمهم «**يعني الحرير والثوب النجس**» وجوباً على العري، فلتطلب من المصلي عرياناً عاجزاً بالأولى. (حاشية الدسوقي/ فصل الشرط الثالث).

«**أو لا يعيد**» كما نص عليه الشيخ خليل في «المختصر» قائلاً: «**ولا**» يعيد بوقت «**عاجز**» عن الستر بطاهر أو حرير، أو نجس «**صلى عرياناً**» ثم وجد ثوباً، قال الدسوقي: هذا قول ابن القاسم في سماع عيسى، وهو مبني على أن التعري يقدم على الستر بالحرير والنجس، وقد تقدم أنه خلاف المشهور. وحينئذ فما ذكره المصنف ـ يعني الشيخ خليلاً ـ ضعيف مبني على ضعيف» (م. سا). وهذا الخلاف الواقع في هذه المسألة يقول المصنف إنه وقع «**بناء على هذا الأصل**» وهو الأمر بالشيء هل يقتضي فعله الإجزاء أم لا.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى فقال: «**وكذلك**» ومثل ما تقدم «**من التبست**» خفيت وانبهمت «**عليه**» أدلة «**القبلة**» فتحير وكان من أهل الاجتهاد بأن لم يكن في الحرمين، أو خفيت عليه بحبس، أو غيم «**فصلى إلى جهة غلب على ظنه أنها القبلة ثم تبين**» له بعدما فرغ من الصلاة «**أن القبلة غيرها**» غير الجهة التي صلى إليها. والمشهور في مذهب مالك التفصيل فإن كان من صلى إلى غير القبلة منحرفاً عن القبلة يسيراً، ثم تبين له خطأه بعد الفراغ من الصلاة فإنه لا يعيد، فإن كان أعمى فإنه لا يعيد مطلقاً، فإن كان بصيراً منحرفاً كثيراً فإنه يعيد في الوقت. وفي «الذخيرة»: «إذا تبين الخطأ بعد الفراغ ففي «البيان»: ـ ناسياً، أو مجتهداً، يعيد في الوقت. وفي «الجواهر» لسحنون: يعيد مطلقاً. وكالأيس يجتهد فيصوم شعبان. وحكي التفصيل عن الشافعي. قال: وذكر عن القابسي: يعيد الناسي أبداً لخلاف المجتهد. قال: فلو صلى لغير القبلة متعمداً، أو جاهلاً وجوب الاستقبال، فلا خلاف في إعادته أبداً. ولمحمد بن مسلمة والمغيرة إن شرق أو غرب أعاد في

الوقت، وإن استدبر القبلة أعاد مطلقاً. (القاعدة الخامسة).

«**وأمثال ذلك**» من المسائل الفقهية. «**والمحققون من الأصوليين**» **والفقهاء** «**يرون أن الأمر يقتضي الإجزاء وانقطاع التكليف عند فعل**» المأمور «**المأمور به**» **على** الوجه المطلوب منه شرعاً، «**لأن الأمر إما أن يكون متناولاً لزيادة على ما**» أي الفعل الذي «**أتى به المكلف أو لا يكون متناولاً للزيادة فإن كان**» الأمر «**متناولاً للزيادة لم يكن المكلف حينئذ**» أي حين أتى بذلك الفعل «**آتياً بكل ما أمر به والفرض**» والكلام مفروض في «**أنه آت بكل ما أمر به**» ولم يبق شيئاً دل عليه الأمر زائداً على ما أتى به «**وإن كان الأمر غير متناول للزيادة على ما**» أي الفعل الذي «**أتى به المكلف انقطع الأمر**» فارتفع الطلب «**والتكليف**» بذلك الفعل «**حينئذ**» حين أتى بما أمر به وهو ذلك الفعل «**فصح**» على كلا الوجهين: تناول الأمر الزيادة مع فرض الإتيان بما أمر به وعدم تناوله للزيادة «**أن الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء**» كما ذهب إلى ذلك من سماهم المصنف بالمحققين، وغيرهم. وهذا الدليل الذي ذكره المصنف تقدم ذكره في أدلة أهل المذهب الأول.

## المسألة الثامنة

## في أن الأمر هل يستلزم القضاء أم لا بدّ في القضاء من أمر جديد؟

وقد ترجم لذلك المصنف بقوله: «**في أن الأمر الموقت بوقت**» نحو صم يوم الخميس، ويسمى هذا الأمر عند الأصوليين بالأمر المركب، لتركبه من الطلب، والتقييد بالزمان «**هل يقتضي**» ذلك الأمر «**الفعل المأمور به بعد فواته عن ذلك الوجه**» وهذا معنى فواته، فالفعل يعتبر فائتاً إذا لم يوقع على الوجه المطلوب إيقاعه عليه شرعاً، وذلك بفوات زمانه، لأنه فعل على هيئة مخصوصة، فلا بدَّ من الإتيان به على وفقها، فإن فات الزمان الذي تحصل به تلك الهيئة فات على الوجه المطلوب إيقاعه عليه شرعاً «**أو لا يقتضيه**» والقضاء إنما يكون بأمر جديد؟

«**اعلم أن العبادة الموقتة بوقت**» أي المقيدة بوقت معين «**إذا لم يفعلها المكلف**» بأن تركها «**حتى خرج وقتها**» المقدر لها شرعاً «**هل يجب عليه قضاؤها**» أي الإتيان بها خارج وقتها «**بالأمر الأول**» الذي وجب عليه بمقتضاه أداؤها «**أو لا يجب عليه قضاؤها بذلك الأمر الأول**، بل إن ورد أمر ثان» يأمر «**بالقضاء وجب**

**القضاء»** به «وإلا» يرد أمر ثان بالقضاء «**لم يجب**» القضاء، بل يسقط «**في ذلك قولان للأصوليين**» بل فيه ثلاثة أقوال ذكر المصنف منها قولين ـ لأنهما المشهوران ـ بقوله: «**والجمهور منهم**» من الأصوليين «**يرون أن القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل إنما يجب بأمر جديد**» وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وعليه ـ كما قال المصنف ـ الجمهور من الأصوليين، وعليه كذلك جمهور أهل السنة وجمهور المعتزلة، وبعض الأحناف «**ويحتجون**» أي أهل المذهب «**على ذلك**» الذي اختاروه في هذه المسألة «**بأن الأمر لا يتناول**» بأي دلالة من دلالاته الثلاث، لا بوضع ولا بشرع «**غير الوقت المقدر**» لذلك الفعل، إذ لو تناول وقتاً غير ذلك المقدر شرعاً لذلك الفعل لكان مشعراً به، وهو ـ على قطع وجزم ـ لم يشعر به إطلاقاً.

«**ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده: اجلس يوم الخميس، فإن قوله**» هذا «**لا يتناول يوم الجمعة**» لأن ما بعد الوقت لا يتناوله ذلك القول كما لا يتناول ما قبله «**ولذلك**» ولعدم تناوله ما قبل الوقت «**يصح أن يقول: اجلس يوم الخميس ولا تجلس يوم الجمعة**» من غير وجود تناقض في ذلك «**فلو كان الأمر الأول**» وهو قوله: اجلس يوم الخميس «**متناولاً ليوم الجمعة لكان هذا الكلام**» وهو قوله: «**اجلس يوم الخميس ولا تجلس يوم الجمعة**» كلاماً «**متناقضاً**» إذ الإثبات والنفي إذا وردا على محل نشأ من ذلك التناقض، فلو كان الجلوس يوم الجمعة داخلاً تحت الأمر بالجلوس، لكان ورود النهي على الجلوس يقتضي التناقض، إذ يرد على ذلك الجلوس الأمر والنهي، وذلك محال. فصح من ذلك ما قرره المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ وقد استدل أهل هذا المذهب بأدلة أخرى:

**منها**: أن تخصيص الأمر بالوقت كتخصيصه بالشرط، ولو علق الأمر بالشرط لم يجب ولم يصح مع عدمه، وكذلك يكون إذا علق بالوقت.

**ومنها**: أنه إذا علق الفعل بوقت معين، فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلف، إذ مراعاة الحِكَم ومصالح الخلق هو الأصل في شرع الأحكام، وسواء ظهرت الحكمة من ذلك للناس، أو لم تظهر لهم، وتلك الحكمة إما أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت، أو غير حاصلة، ولا يمكن أن تكون حاصلة فيه لثلاثة أوجه:

**الوجه الأول**: أنه يحتمل أن تحصل، ويمكن أن لا تحصل، والأصل العدم.

**الوجه الثاني**: أنها لو كانت حاصلة، فإما أن تكون مثل الحكمة التي جعلت

في الوقت الأول، أو أزيد، ولا يمكن أن تكون أزيد، وإلا كان الحث على إيجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من فعله في الوقت. وهو محال. وإن كان مثلاً، فهو ممتنع، وإلا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر.

**الوجه الثالث**: أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء. وقد قال ـ ﷺ ـ في الحديث الذي أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة: «**لن يتقرب المتقربون إليَّ بمثل أداء ما افترضت عليهم**». وإذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول، فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل في الوقت الأول أن يكون مقتضياً له فيما بعده. وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت، فإنه لا يكون متناولاً لغيره، واستدلوا ـ أيضاً ـ بأدلة أخرى:

**منها**: أن العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قضاؤه كالصوم، والصلاة. وإلى ما لا يجب قضاؤه كالجمعة، والجهاد.

فلو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما ذكر من الأمثلة التي لا قضاء فيها على خلاف الدليل، وهو ممتنع.

**ومنها**: قوله ـ ﷺ ـ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**». متفق عليه. فإنه أمر بالقضاء لمن فاتته الصلاة بالنوم أو النسيان، ولو كان القضاء مأموراً به بالأمر الأول لكانت فائدة الخبر التأكيد. ولو لم يكن مأموراً به بالأمر الأول لكانت فائدته التأسيس. وهو ـ التأسيس ـ أولى من التأكيد لعظم فائدته.

هذا أهم ما جاء به أهل هذا المذهب من الأدلة على صحة مذهبهم، وكونه هو الصواب، فيما علمت.

**المذهب الثاني**: أشار إليه المصنف حين قال في المسألة قولان، ولم يورد صورته مبينة ـ وهذا المذهب لمن يرى أن الأمر المقيد بالوقت يستلزم القضاء. وهو مذهب أبي بكر الرازي المعروف بالجصاص، وهو حنفي، وعبد الجبار من المعتزلة، وهو مذهب جمهور الأحناف، ومنهم القاضي أبو زيد الدبوسي، والسرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وابن الهمام ـ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ـ، وغيرهم. كما اختاره أبو الحسين البصري ـ هكذا ينسب إليه هذا المذهب في مراجع أصولية ولكن كلامه ـ في «المعتمد» يدل على خلاف ذلك ـ وهو من المعتزلة وبهذا قال جماعة من الحنابلة ـ أيضاً ـ.

وقد استدل أهل هذا الرأي بأدلة:

**منها**: أن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب في الذمة، وشغلها به، سواء كان منفصلاً عن الطلب أو لا.

وطلب إيقاع هذا الفعل إنما هو لتفريغ الذمة عن الاشتغال. وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال. والضرورة قاضية بأنه إن كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها هذا الأصل، وهو كاف في تفريغ الذمة، وطلب لأجل تفريغها، فالواجب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج، وطلب إيقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الأشياء التي لها مثل عند فوات الأصل، كتضمن الملزوم اللازم، واقتضاء «**صم يوم الخميس**» لصوم مثله أياً كان: صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء غير ضروري البطلان، ولا مبرهن على بطلانه، بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك، فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له، بل عبادة مستقلة أخرى، والوجدان يكذبه، ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الأصل. كما تشهد به الضرورة الغير الموقتة، ويشهد بذلك قوله ـ ﷺ ـ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها**» فإنه ـ ﷺ ـ حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية.

**ومنها**: أن فوات الأصل إما يستلزم العفو بالكلية، ولا يبقى في الذمة شيء، أو يبقى على الذمة كما كان، أو يبقى معصية، لا غير. ولا سبيل إلى الأول، وإلا لما وجب الجابر، ولا إلى الثالث، فإن المعصية معصيتان: معصية التقصير عن الوقت، وهي ثابتة، ولا رافع لها سوى الكرم، ومعصية ترك نفس الواجب، وهي تزول بالقضاء، فتعين الثاني.

**ومنها**: قوله ـ ﷺ ـ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**» أخرجه البخاري بلفظ: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**». ومقتضى هذا الحديث أن من فاته الوقت الأول، فإنه مستطيع للفعل في الوقت الثاني، وبذلك يلزمه الإتيان به في الوقت الثاني.

**ومنها**: أن الأمر إنما يدل على طلب الفعل، وهو مقتضاه، لا غير، وأما الزمان فلا يكون مطلوباً بالأمر، إذ ليس من فعل المكلف. وإنما وقع ذلك لضرورة كونه ظَرَفاً للفعل، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل.

**ومنها**: أن الغالب في المأمورات الشرعية إنما هو القضاء بتقدير فوات أوقاتها

المعينة، ولا بد لذلك من مقتضٍ، والأصل عدم كل ما سوى الأمر السابق، فكان هو المقتضي.

**ومنها**: أنه لو وجب القضاء بأمر جديد، لكان أداءاً كما في الأمر الأول ولما كان لتسميته قضاء معنى.

**ومنها**: أن العبادة حق لله ـ تعالى ـ والوقت المفروض لها كالأجل لها، ففوات أجلها لا يوجب سقوطها، كما في دين الآدمي، ولأنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم، لأنه من أحكام وجوب الفعل، ولأن الأصل بقاء الوجوب، فالقول بالسقوط بفوات الأجل على خلاف مقتضى الأصل.

هذا لبُّ ما استدل به أهل هذا المذهب على رأيهم هذا.

وأقوى ما استدلوا به قولهم: إن اختلال الزمان لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل. وقد فسرت هذه العبارة عندهم بتفسيرين:

**الأول**: أن «**صم يوم الخميس**»ـ مثلاً مقتضاه أمران: الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن إيقاع الصوم في يوم الخميس، فإن وجوب الصوم المطلق ما زال قائماً.

**الثاني**: أن هذا الأمر يقتضي شيئين: الصوم المقيد بكونه في يوم الخميس مطابقة تفريغاً للذمة، والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات.

هذا هو الدليل القوي عند أهل هذا المذهب، وهو أيضاً ضعيف، لأنه مبني على فرض كون الأمر أفاد شيئين، وهذا خلاف التحقيق، لأن المأمور به المقيد بالزمان شيء واحد، فإذا ذهب جزؤه ذهب. أما بقية الأدلة التي ساقوها فهي ـ أيضاً ـ أضعف من هذا الدليل، فالحديث السابق الذي يفيد الإتيان بالمستطاع من العمل، فإنه مفاده وجوب الإتيان بالمستطاع من المأمور به، وبذلك فإنه لا يفيد فيما استدل به عليه إلا إذا كان الفعل في الوقت الثاني داخلاً تحت الأمر الأول، وهو محل النزاع.

أما قولهم: إن الأمر إنما يدل على طلب الفعل، ولا تعرض فيه للزمان، فإن الأمر إما أن يكون اقتضى مطلق الفعل، أو فعلاً مخصوصاً بصفة وقوعه في وقت معين. الأول ممنوع، لأن الكلام غير مفروض فيه. والثاني مسلم.

وأما قولهم: «**إن الغالب في أمور الشرع القضاء**» فإن ذلك إنما كان بناء على أدلة أخرى، لا بالأمر الأول.

وأما قولهم: «**الأصل عدم ما سوى الأمر الأول**» يعارضه أن الأصل عدم دلالة الأمر الأول على القضاء، وقد بين ذلك فيما مضى.

وأما قولهم: «**إن تسميته قضاء يدل عليه إن كان بالأمر الأول**» يرده أنه سمي قضاء لكونه مستدركاً لما فات من مصلحة الفعل المأمور به أولاً، أو مصلحة وصفه، وقد تقدم تحقيقه.

وأما قولهم: «**إن الوقت للعبادة كالأجل للدين**» فهو ممنوع بمنع كون الوقت أجلاً للفعل المأمور به، إذ الأجل عبارة عن وقت مهلة، وتأخير المطالبة بالواجب من أوله إلى آخره، كما في الحول بالنسبة للزكاة، ولذلك لا يأثم بإخراج وقت الأجل عن قضاء الدين، وإخراج الحول عن أداء الزكاة فيه، والوقت المقدر للصلاة ليس كذلك، بل هو صفة الفعل الواجب، ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤدياً له دون تلك الصفة.

وعلى هذا المنوال ترد جميع الأدلة المسوقة لأجل هذا المذهب، وبهذا تعلم أن المذهب الأول هو الصحيح الذي مشى عليه المحققون الناظرون إلى ذات الصيغة ومقتضاها من غير تمسك بما هو خارج عن ذلك، مما يسقط بكونه غير ثابت في مقام الاستدلال، أو لا يفيد المراد منه، وما قصد منه.

**المذهب الثالث**: مذهب من يرى أن الأمر المقيد بالزمان يستوجب القضاء بقياس الشرع:

وهذا مذهب نقله الآمدي في الإحكام عمن نقله عن أبي زيد الدبوسي، ولم أعلم من قال به، ولا ما استدل به على ثبوته وكونه صواباً.

وإنما هو مذهب محكي، ولله در المصنف حيث لم يذكر في هذه المسألة إلا قولين ـ مذهبين ـ فقط.

وقد بنيت مسائل فقهية على هذا الأصل، وقد ذكر المصنف ذلك قائلاً: «**وعلى**» الاختلاف في «**هذا الأصل اختلف الفقهاء عندنا**» في المذهب المالكي «**في**» حكم «**من وجب عليه صوم يوم بعينه لأجل أنه نذره**» بأن قال ـ مثلاً ـ لله عليَّ أن أصوم يوم الخميس «**فلم يصمه**» بل أفطره أو أفسده» أي الناذر بأكل أو شرب أو نحو ذلك «**هل يجب عليه قضاؤه**» كما هو المشهور المنصوص عليه في كتب الفقه المالكي، «كالذخيرة» التي فيها: «وناذر صوم يوم بعينه يفطره متعمداً يقضيه»، و«كمختصر خليل» الذي فيه: «وقضى من أفطر في الفرض مطلقاً». قال شارحه

الدردير: «عمداً أو سهواً أو غلبة أو إكراهاً وسواء كان حراماً أو جائزاً كمن أفطر خوف هلاك (. . .) كان الفرض أصلياً، أو نذراً».

ثم استثنى خليل من ذلك النذر المعين إذا فات بالأعذار الشرعية المفوتة له فقال: «إلا النذر المعين لمرض أو حيض» قال شارحه الدردير: يفوت كله أو بعضه بالفطر لمرض أو حيض أو نفاس أو إغماء أو جنون، فلا يقضى لفوات زمانه، فإن زال عذره وبقي بعضه صامه. (حاشية الدسوقي/ الصيام). وفي الصورة الأخيرة تجري القاعدة الفقهية، النذر المعين يفوت بفوات زمانه».

وفي «المقدمات»: «فالمعين ـ يعني النذر المعين ـ يوافق رمضان في وجوب صيامه ووجوب قضائه على من أفطره متعمداً في حضر، أو سفر، ويفارقه في وجوب الكفارة على من أفطره ـ يعني رمضان ـ متعمداً، وفي وجوب قضائه ـ أي رمضان ـ على من أفطره من مرض أو حيض، إلا على رواية ابن وهب عن مالك الواقعة في بعض روايات «المدونة» بإيجاب القضاء والإغلاظ في ذلك على من أفطره ناسياً على قول سحنون خلافاً لابن القاسم (كتاب الصيام).

وفي «المدونة»: «قلت: أرأيت لو أن رجلاً قال: لله عليَّ أن أصوم غداً، فأفطره، أيكون عليه كفارة يمين مع القضاء؟ فقال: لا، قلت: وهو قول مالك؟ فقال: نعم، قال: وتفسير ذلك أنه من نذر نذراً، ولم يجعل له مخرجاً فكفارته كفارة يمين. وهذا قد جعل لنذره مخرجاً للصيام. قلت: وهذا التفسير فسره لكم مالك؟ فقال: نعم، هو قوله (في الذي ينذر صياماً متتابعاً بعينه، أو بغير عينه).

هذا ما ذكر في هذه المسألة، وهو ـ كما ترى ـ يفيد التفصيل فيها بين من أفطر النذر المعين متعمداً، وبين من أفطره بعذر شرعي يسقط القضاء **«أو لا يجب عليه قضاؤه»**.

**«فمن يرى أن القضاء»** لا يكون إلا **«بأمرٍ جديد»** كما هو مذهب الجمهور **«يرى أنه لا يجب عليه قضاؤه»** أي قضاء ما أفطره من النذر المعين **«إذ ليس عندنا»** معشر المالكية **«أمر جديد في هذه المسألة»** مسألة النذر المعين **«يوجب القضاء»** فيها **«وإنما وجب القضاء في رمضان لوجود أمر جديد»** وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] ووجبت الكفارة فيه بما ورد في ذلك من الحديث.

(1) سورة البقرة: الآية 184.

«ومن يرى أن القضاء» ثابت «بالأمر الأول» وقد تقدم ذكر من قال بهذا الرأي «فإنه يوجب القضاء» وذلك «لوجود الأمر الأول» ظاهر كلام المصنف أن من قال بالقضاء في هذه المسألة قد بنى رأيه على أن القضاء بالأمر الأول، ومن قال بعدمه بنى رأيه على أن القضاء لا بدَّ له من أمر جديد، ولكن ظاهر كلام الفقهاء المالكية لا يساعد على هذا، لأن مدار رأيهم في هذا على أن من أفطر في هذا النذر بلا عذر لا دخل للمكلف في إيجاده، ولا في رفعه فإنه يسقط عنه القضاء، ومن أفطر بغيره فإنه يقضي.

هذا هو ما يعللون به هذه المسألة، وهذا ما يدل عليه كلام الإمام مالك رحمه الله في «المدونة» فإن خُرِّجت هذه المسألة في كتاب ما على هذا الأصل فذاك، وإلاَّ فإن المصنف يسند إليه هذا الذي ذكره، فإنه من أئمة الفقه والأصول، كما هو معلوم.

و«كذلك» أي وعلى طريق الاختلاف فيما تقدم «اختلفوا في» حكم «تارك الصلاة متعمداً» لا نائماً، أو ساهياً «هل يجب عليه القضاء» لما تركه عمداً من صلاة، كما هو مذهب الجمهور من المالكية وغيرهم، وعليه أئمة المذاهب الأربعة «بناء على أن القضاء بالأمر الأول» وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] وما ماثله من الأدلة التي ورد فيها الأمر بالصلاة، أو الوعيد على تركها. «وهذا» التارك للصلاة عمداً «كان مأموراً بالصلاة في الوقت» بالأمر الأول، فلزمه بناء على ذلك القضاء.

«وابن حبيب من أصحابنا» المالكية «يرى أنه لا قضاء عليه، لأن الأمر الأول» وهو «﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾» وما ماثله «لا يوجب القضاء» إذ القضاء لا يكون إلا بأمر جديد «وليس عندنا أمر جديد إلا في» شأن «النوم والنسيان، لقوله ـ ﷺ ـ» في الحديث المتفق عليه: «من نام عن صلاة» من الصلوات التي تقضى، وفي ذلك خلاف بين أرباب المذاهب الفقهية، وقد أجمعوا على قضاء المكتوبة، واختلفوا فيما يقضى من النوافل، فالمالكية ـ مثلاً ـ لا يقضى عندهم إلا الفرض، ورغيبة الفجر «أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فلولا أنه ـ ﷺ ـ أوجب القضاء على النائم والناسي لما وجب» وقد قال بهذا الذي قال به ابن حبيب في هذه المسألة: ابن حزم الظاهري، وداود بن علي الظاهري، وبعض الشافعية، وابن تيمية، وبعض الزيدية،

(1) سورة البقرة، الآية: 43.

ونقله ابن حزم عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وسعد بن أبي وقاص، وسليمان، وابن مسعود، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وبديل العقيلي، ومحمد ابن سيرين، ومطرف بن عبد الله، وعمر بن عبد العزيز، وغيرهم (المحلى/ كتاب الصلاة).

وقال بهذا القول أيضاً الشوكاني من المتأخرين وقال: «إني لم أقف مع البحث الشديد للموجبين للقضاء على العامد (. . .) على دليل يتفق في سوق المناظرة ويصلح للتعويل عليه، في مثل هذا الأصل العظيم إلا حديث «**فدين الله أحق أن يقضى**» باعتبار ما يقتضيه اسم الجنس المضاف من العموم، ولكنهم لم يرفعوا إليه رأساً. (نيل الأوطار، باب قضاء الفوائت).

هذا ما يتعلق بهذه المسألة من هذا الوجه. وما ذكره المصنف من بناء هذه المسألة الفقهية على هذا الأصل مقرر في كتب الفقه وغيرها، وهو العمدة في هذه المسألة، ويوجد مدرك آخر معروف يعتمد عليه من يقول في هذه المسألة بالقضاء، وهو مفهوم الموافقة، أي التنبيه بالأدنى على الأعلى المأخوذ من هذا الحديث، وقد قرروا ذلك على هذا الوجه: إن هذا الحديث «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» من التنبيه بالأدنى على الأعلى، أي من الدلالة بفحوى الخطاب ـ لأنه إذا قضى الناسي مع عدم الإثم، فأحرى المتعمد.

ومن أدلتهم أيضاً: إن الشخص خوطب بالصلاة، وترتبت في ذمته، فصارت ديناً عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه. فيأثم بإخراجه لها عن وقتها المحدود لها، ويسقط عنه الطلب بأدائها، كمن أفطر في رمضان عامداً فإنه يجب عليه أن يقضيه مع بقاء إثم الإفطار، إذ لا فرق بين الصيام والصلاة في الوجوب، بل الصلاة آكد شرعاً من الصوم، لأنها عماد الدين، ولأنها لا تسقط إلا لمن غاب عقله بالكلية، أو كان في أشد حالات الاحتضار، فهي أولى بالقضاء من الصوم. وقد علمت وجوب قضائه، فإذا كانت ديناً في الذمة، فدين الله أحق بالقضاء كما صرَّحت به الأحاديث الصحاح.

هذا ما يقوله من يرى قضاء الصلاة، وقد كان أهم ما اعتمدوه من الوجهة النظرية الفقهية الأخذ بمفهوم الموافقة لذلك الحديث.

وهذا كله الذي جاء به من يقول بالقضاء للصلاة المتروكة عمداً لم يرتضه من يقول بخلاف رأيهم في ذلك، فقد احتجوا بأن المانع من وجوب القضاء على العامد أنه لا يسقط الإثم عنه، فلا فائدة فيه، فيكون إثباته ـ أي القضاء ـ مع عدم النص

عبثاً، بخلاف الناسي والنائم، فقد أمرهما الشارع بذلك، وصرح بأن القضاء كفارة لهما، لا كفارة لما سواه.

ونقل عن ابن تيمية أنه قال: ونحن لا ننازع في وجوب القضاء فقط، بل ننازع في قبول القضاء منه. وصحة الصلاة في غير وقتها.

ورد بعض من هؤلاء الذين لا يرون القضاء بأن مفهوم الناسي والنائم أن العامد لا يقضي، لأن هذا هو ما دل عليه الحديث على سبيل مفهوم المخالفة. واحتج آخرون بأن الأصل في انتفاع الشرط ـ وهو هنا النوم والنسيان ـ استلزام انتفاء المشروط فيقتضي ذلك أن من لم ينم عن الصلاة ولم ينسها بل تركها عمداً لا يصليها.

هذا أجلُّ ما ذكر في هذه المسألة من المدارك المعتمدة في بناء فقهها، وإنما أتيت بما لم يذكره المصنف منها تتميماً للفائدة.

## المسألة التاسعة

## هذه المسألة يترجم لها بتراجم مختلفة

فمن الأصوليين من يترجم لها بقوله: «**وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً**».

وبعضهم يترجم لها بقوله: «**المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب**».

وبعضهم يترجم لها بقوله: «**الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به**».

وبعضهم يترجم لها بقوله: «**ما لا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به**».

ويقول بعض العلماء: إن هذه العبارة أفضل لشمولها لكل أمر سواء كان واجباً أو غيره، لكنها غير مشهورة. وترجم لها آخرون بغير ذلك.

والمعنى في الجملة واحد إلا ما تقدم في قولهم: «**الأمر المأمور به**».

وأما المصنف فقال: «**في أن الأمر بالشيء**» المطلق، والمراد بالمطلق ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيداً بما يتوقف عليه وجوبه، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[1] فإن وجوب الصلاة مقيد بما يتوقف عليه ذلك

(1) سورة الإسراء، الآية: 78.

الوجوب، وهو الدلوك، وليس مقيداً بما يتوقف عليه وجود الواجب وهو الوضوء، والاستقبال، ونحوهما.

فتحصل أن المراد بالمطلق هنا ما لا يتقيد بما يتوقف عليه الوجوب، ولا يخرجه عن كونه مطلقاً لتقييده بما يتوقف عليه فعل الواجب، كما تقدم. فالزوال مثلاً يتوقف عليه الوجوب، فالمطلق إذا قيد به يسمى مقيداً، والوضوء مثلاً يتوقف عليه فعل الواجب، فتقييد المطلق به لا يخرجه ـ هنا ـ عن كونه مطلقاً والشيء الواحد قد يكون مطلقاً بالنسبة لأمر ومقيداً بالنسبة لآخر، كالصلاة بالنسبة للزوال مقيدة وبالنسبة للوضوء مطلقة، فإذا أمر بهذا الشيء المطلق «**هل يقتضي**» يستلزم «**وسيلة**» الفعل «**المأمور به**» فتجب تلك الوسيلة، بوجوب ذلك الواجب المأمور به، إذ لا خلاف أن تلك الوسيلة واجبة في نفسها وإنما الخلاف هل وجوب تلك الوسيلة بوجوب ذلك الواجب المتوقف عليها، أو وجوبه متلقى من دليل آخر غير دليل الواجب المذكور.

والمراد بالوسيلة ـ هنا ـ السبب والشرط، ولذا عبر بعضهم عنه بالمقدمة، إذ المقدمة خارجة عن الشيء، متقدمة عليه، وعبارة ما لا يتم الواجب إلا به، يدخل الجزء من الفعل المأمور به فإنه مما لا يتم الواجب إلا به، إلا أنه غير مراد، إذ الجزء داخل في المأمور به بدلالة التضمن، كالركوع بالنسبة للصلاة ـ مثلاً ـ بلا خلاف، وذلك لأن الجزء لا يغاير الكل في الوجود ولا في الوجوب.

فانحصر الكلام في السبب، والشرط:

«**أو لا يقضيها**» الأمر بذلك الشيء، وإنما يجب بدليل منفصل «**وهو**» أي ما ذكر من الكلام «**معنى قولهم**» أي الأصوليين «**ما**» أي الشيء المقدور عليه للمكلف مما يقدر على فعله وكسبه، بخلاف ما لا قدرة له عليه كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل، وكالإمامة والجماعة «**لا يتم**» أي يوجد «**الواجب**» المطلق «**إلا به هل هو واجب**» سبباً كان أو شرطاً «**أو لا**» يجب بوجوب ذلك الواجب.

«**اختلف الأصوليون**» والفقهاء «**في ذلك**» وذهبوا فيه مذاهب أربعة «**فجمهورهم يرى أن الأمر بالشيء يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل**» ذلك الشيء «**المأمور به**». وهذا هو المختار والمنصور، وهذا مذهب الآمدي، والفخر الرازي، والبيضاوي، والسبكي، وابن السبكي. وهذا مذهب الغزالي.

حاصل القول: إن هذا مذهب الجمهور كما قال المصنف موجزاً. وقد احتج

من قال بهذا الرأي بأدلة منها ما ذكره المصنف بقوله ـ مستدلاً بدليل مبتناه على العرف اللغوي، أو ما يسميه البعض بالدليل العقلي ـ: «**كالسيد إذا أمر عبده بالصعود**» أي الطلوع «**على السطح فإن العبد مأمور بنصب السلم الذي يحصل به الصعود إلى السطح**» وإنما حصل الأمر من السيد لعبده بنصب السلم لتوقف حصول الصعود على ذلك النصب. ومثال نصب السلم المشي، فإنه مأمور به كذلك.

ومما استدلوا به كذلك: إن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لا بدَّ منه في قاعدة التكليف، ولا تمكن من إيقاع المشروط دون الشرط.

واستدلوا ـ أيضاً ـ بأنه لو لم يجب ما يتم الواجب به لجاز ترك الواجب المتوقف عليه، واللازم باطل، لأن جواز ترك الواجب يقتضي أنه غير واجب، وقد فرض واجباً، وهذا محال، وكل ما يؤدي إلى المحال محال.

وقد قرر هذا الدليل بأوجه أخرى، وقد اعترض على هذا الدليل بأوجه أخرى، وفيما ذكر كفاية.

واستدلوا أيضاً ـ بأن الإجماع منعقد على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع، وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به، فإن قيل: يجب التحصيل بما لا يكون واجباً كان متناقضاً. هذا أهم ما استدل به لهذه المسألة.

والجمهور الذين يقولون: «**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**»، يقولون بذلك في جميع الشروط والأسباب، فسواء كان ما لا يتم الواجب إلا به سبباً ـ وهو الذي يلزم من وجوده العدم ومن عدمه العدم ـ أو شرطاً ـ وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم ـ وسواء كان السبب شرعياً ـ كالصيغة بالنسبة للعتق الواجب ـ أو عقلياً ـ كالنظر المحصل للعلم الواجب ـ أو عادياً ـ كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب.

وسواء كان الشرط ـ كالوضوء ـ مثلاً ـ للصلاة أو عقلياً ـ وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً ـ كترك أضداد المأمور به. أو عادياً ـ وهو الذي لا ينفك عنه المأمور به عادة ـ كغسل جزء الرأس في الوضوء، إذ لا يتأتى في مطرد العادة استيعاب الوجه بالغسل دون أخذ أطراف من الرأس، فلا يستغرق محل الفرض إلا بذلك.

هذا ما يتصل بهذا المذهب وأدلته.

**المذهب الثاني**: مذهب من يرى أن ما لا يتم الواجب إلا به يجب إذا كان سبباً، فإن كان شرطاً فإنه لا يجب.

وحجة من قال بهذا هي: إن وجود السبب يستلزم وجود المسبَّب بخلاف الشرط، فإن وجوده لا يستلزم وجود المشروط، فكان السبب أشد ارتباطاً بمسببه من الشرط بمشروطه. وهذا المذهب ذكره الأصوليون في كتبهم، ولم أظفر بمن قال به إلى الآن.

**المذهب الثالث**: أشار المصنف إليه بقوله: «**ومنهم**» أي الأصوليين «**من يرى أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بما يتوقف عليه**» وهذا المذهب يرى أصحابه أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بما يتم به سواء كان سبباً، أو شرطاً، وهذا المذهب أورده ابن الحاجب في كتابه «منتهى السول والأمل» ونقله عنه فيه الأصوليون. ولم أظفر بمن قال بهذا القول، ولا بأدلته.

**المذهب الرابع**: مذهب من يرى أن ما لا يتم الواجب إلا به يجب إن كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة، وأما إن كان شرطاً عقلياً أو عادياً، فلا يجب، وهذا مذهب ابن الحاجب، وإمام الحرمين، وابن القشيري، وابن برهان، ومظهر الدين ابن الساعاتي البغدادي الحنفي.

قال إمام الحرمين: «الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه، فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة، وكذلك القول في جميع الشرائط. وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فيه، فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح والإمكان لا بدَّ منه في قاعدة التكليف، ولا تمكن من إيقاع المشروط دون الشرط». (البرهان/ البيان).

ولما كان لا يعتبر إلا الشرط الشرعي، أجاب عما ورد من أن الشرط العادي ـ أيضاً ـ يتوقف الإتيان بالمأمور به، فأجاب عن ذلك قائلاً: «**فإن قيل: لا يتأتى في مطرد العرف ـ العادة ـ استيعاب الوجه بالغسل دون أحد أطراف من الرأس وليس غسل الرأس مأموراً به**» (يعني أنه ليس شرطاً شرعياً، فليس مأموراً به على قولك). قلنا: إن كان لا يتأتى استغراق محل الفرض إلا بما ذكره المعترض، فلا شيء فيه، ولكن ليس ما ذكره من قبيل الشرائط التي اعتنى الشرع بإثباتها، والتنصيص عليها،

فإنها قد ثبتت مقصودة للشارع في مساق أمره وما ذكره السائل آيل إلى حكم التأتي المعتاد.

وكذلك القول في استصحاب الإمساك عن المفطرات في جزء من الليل آخراً، وفي جزء من هذه أولاً، إذ ليس حصر الإمساك من غير أخذ طرفين من الليلتين، فقد قال المحققون: ما كان كذلك فليس مقصود العبادة» (م. سا).

وقال في الشرط العقلي: «ما يتعلق بالإمكان، وليس مقصوداً للشارع، وليس مشروطاً، ولا شرطاً، ولكنه في حكم الجبلة يضاهي الشرط، وإن لم يكن شرطاً شرعياً، وهذا له التفات إلى الانكفاف عن أضداد المأمور به في محاولة امتثال الأمر (. . .) فليس الانكفاف مقصود الأمر، ولكن لا بدَّ منه في إيقاع الأمر» (م. سا).

وسكت عن السبب، فلم يصرح برأيه فيه، لكن قال المحلي: «وسكت الإمام عن السبب، وهو لاستناد المسبب إليه في الوجود كالذي نفاه، فلا يقصده الشارع بالطلب، فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في «مختصره الكبير» (يعني منتهى السول والأمل) وهو مختار الإمام (يعني إمام الحرمين، حاشية البناني/ المقدور الذي لا يتم الواجب إلا به) قال البناني: معنى قول المحلي: «**لا يقصده الشارع بالطلب**»: «أي لأنه لا يقصد بالطلب إلا ما يمكن حصول صورة الشيء بدونه كالوضوء، فإن صورة الصلاة تحصل بدونه، بخلاف غسل جزء من الرأس، فإن غسل الوجه لا يحصل بدونه، وكذا ترك ضد الوجوب كالعقود ـ مثلاً ـ لا يحصل الواجب كالقيام ـ مثلاً ـ بدونه» (م. سا).

هذا شأن المذاهب التي في هذه المسألة، وما أورد في ذلك من الأدلة. وقد أورد المصنف دليل الجمهور السابق بقوله: «**وحجة الجمهور**» فيما ذهبوا إليه في هذه المسألة «**أن الوسيلة لو لم تكن مأموراً بها لساغ**» لجاز «**للمكلف تركها، ولو ساغ له تركها لساغ له ترك الواجب، لتوقف**» فعل «**الواجب عليها، ولو ساغ له ترك الواجب لم يكن واجباً**» والفرض أنه واجب. وقد تقدم هذا الدليل وهذا الدليل بناه المصنف على سبيل القياس الاقتراني.

وهذه المسألة الأصولية من أثرى وأغنى المسائل الأصولية من حيث بناء الفروع الفقهية، فلذا أوردت مسائل فقهية كثيرة، بنيت عليها، وقد أوردها لهذا الغرض كل من له عناية ببناء الفروع على الأصول، كالإسنويّ في كتابه «التمهيد» وابن اللحام في كتابه «القواعد والفوائد الأصولية»، وغيرهما، حتى إن بعض كتب

علم أصول الفقه، أورد فيها مسائل فقهية بنيت على هذه المسألة بعد بحثها ـ بحث هذه المسألة ـ وذكر ما فيها من أقوال.

وهذا لا أقصد به أن المسائل الأصولية السابقة لم تورد في كتب بناء الفروع على الأصول، فإنها هي ـ أيضاً ـ ذكرت فيها، ولكن لهذه المسألة مزيد اعتناء بها في هذا الشأن.

وقد أورد المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ أمثلة مما يبنى على هذه المسألة فقال: «**وعلى**» الاختلاف في «**هذا الأصل اختلف العلماء في وجوب طلب الماء للطهارة**» عند كل صلاة لم يتوضأ لها «**فالشافعية**» ومن وافقهم من أهل العلم «**توجب الطلب**» وحجتهم أن الله عزَّ وجلَّ أوجب على كلِّ قائم إلى الصلاة طلب الماء، وأوجب عند عدمه التيمم، وعلى المتيمم عند دخول وقت صلاة أخرى ما عليه في الأولى، وليست الطهارة بالصعيد كالطهارة بالماء، لأنها طهارة ناقصة، طهارة ضرورة لاستباحة الصلاة قبل خروج الوقت، بدليل إجماع المسلمين على بطلانها بوجود الماء، وإن لم يحدث، وليس كذلك الطهارة بالماء، ألا ترى أن السنة المجمع عليها قد وردت بجواز صلوات كثيرة بوضوء واحد، لأن الوضوء الثاني في حكم الأول ليس بناقض له، وليس كذلك إذا وجد الماء بعد التيمم، فلذلك أمر بطلبه لكل صلاة، وإذا طلبه ولم يجده تيمم بظاهر قول الله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾[1].

ولما أجمعوا عليه «**وهذا الإجماع فيه نظر**» أنه لا يتيمم قبل دخول الوقت، دل على أنه يلزمه التيمم لكل صلاة لئلا تكون قبل دخول الوقت «**والحنفية**» والثوري والليث بن سعد، والحسن بن حيٍّ، وداود «**لا توجبه**» إذا وقع اليأس منه، وبذلك يصلي المتيمم ما شاء بتيمم واحد ما لم يُحدث، لأنه طاهر ما لم يجد الماء، وليس عليه طلب الماء إذا يَئس منه «**وعندنا في المذهب**» المالكي «**خلاف**» المشهور في مذهب مالك وجوب الطلب، فلذلك لا يجيزون صلاتي فرض بتيمم واحد.

قال ابن عبد البر: «ويلزمه التيمم لكل صلاة مكتوبة، لأنه يلزمه طلب الماء إذا دخل وقت الصلاة، فإن عدم الماء دخل فيمن خوطب بالتيمم بقول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾. ولا يصلي صلاتي فرض، ولا

(1) سورة النساء، الآية: 43.

صلوات مكتوبة بتيمم واحد». (الكافي/ باب التيمم).

وقال خليل في «المختصر ـ بشرح الدردير ـ»: «ولا يجوز فرض» ومنه طواف واجب «ولو قصدا معاً بالتيمم»، ولما كان عدم الجواز لا يستلزم البطلان مع أنه المقصود قال: «وبطل» الفرض «الثاني» خاصة «ولو» كانت «المشتركة» مع الأولى في الوقت كالظهرين، ولو كان المتيمم مريضاً. (حاشية الدسوقي/ باب التيمم).

هذا هو القول المعروف في المذهب، وبه الفتوى. وأما ما في المسألة من أقوال من حيث الجملة، فقد قال القرافي: «قال في الكتاب (يعني المدونة): لا يصلي به مكتوبتين. قال اللخمي فيه أربعة أقوال: عدم الجمع مطلقاً في الأداء والقضاء (. . .) والجمع مطلقاً قياساً على مبدله (يعني الوضوء)، والتفرق بين الصلاتين إذا اجتمعتا في الأداء كالطهر والعصر آخر القامة وبين غيرهما فيجوز في الأول دون الثاني. والتفرقة بين من يطلب الماء ومن لا يطلبه كالمجذوم والمحصوب فيجوز في الثاني دون الأول.

قال صاحب «الطراز»: والمذهب المنع مطلقاً. (الذخيرة/ التيمم).

وقال ابن عبد البر: «واختلفوا (يعني المالكية) فيمن صلى صلاتي فرض بتيمم واحد، فروى يحيى عن ابن القاسم فيمن صلى صلوات كثيرة بتيمم واحد أنه يعيد ما زاد على واحدة في الوقت، واستحب أن يعيد أبداً.

وروى أبو زيد بن أبي الغمر عنه: أنه يعيدها أبداً.

وقال أصبغ: إن جمع بين صلاتين بتيمم واحد، نظر، فإن كانتا مشتركتين في الوقت أعاد الآخرة في الوقت، وإن كانتا غير مشتركتين كالعصر والمغرب أعاد الثانية أبداً.

وذكر ابن عبدوس: إن ابن نافع روى عن مالك في الذي يجمع بين الصلاتين أنه يتيمم لكل صلاة.

وذكر أبو الفرج في ذاكر الصلوات: إن قضاهن بتيمم واحد فلا شيء عليه، وذلك جائز له.

ولأصحاب مالك في هذا الباب ضروب من الاضطراب. (التمهيد/ التيمم).

هذا ما نقل في شأن اختلاف المالكية في هذه المسألة.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله المتقدم من كون المالكية لديهم خلاف في هذه المسألة.

ثم ذكر - رحمه الله تعالى - ما بني عليه هذا الخلاف، قائلاً: «**فمن يرى**» من هؤلاء العلماء «**أن الطلب**» للماء «**واجب، يقول**» ذلك أصله، وإنما ذهب في ذلك مراعاة للخلاف وكان يلزم على قياس هذا القول: إن لا تصلى نافلة بتيمم مكتوبة لا قبلها ولا بعدها، وإن اتصلت بها، ولا نافلتان بتيمم واحد، إلا أنه أباح ذلك مراعاة لقول من يرى أن التيمم إذا صح على شروطه يرفع الحدث كالوضوء، ولقول من يرى أن الطلب لا يتعين على عادم الماء إلا مرة، ثم لا يتكرر عليه وجوبه، وأن التيمم إذا صح على شروطه كان على طهارة ما لم يحدث، أو يجد الماء من غير أن يطلبه، إذ لا يتكرر عليه وجوب طلبه على مذهبه أو يعلم أنه يقدر على مس الماء إن كان تيممه لعدم القدرة على استعماله. فعلى قول هؤلاء جميعاً يكون طلب الماء أو طلب القدرة على استعماله شرطين في صحة التيمم على الإطلاق، وإن كان ينتقض في قول بعضهم بوجود الماء، ولا ينتقض في قول بعضهم إلا بالحدث. (المقدمات/ فصل في القول في التيمم).

وبهذا ينجلي أن مدارك هذه المسألة - مسألة التيمم - أجري بناؤها عند المالكية على ما ذكر من المدارك «**لأن الوضوء واجب ولا يتوصل إلى الوضوء إلا بطلب الماء**» إذ طلبه يوصل إلى وجوده «**فطلب الماء**» بناء على ذلك «**واجب لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**» كما تقدم تقريره، والاستدلال عليه.

وظاهر كلام المصنف أن الاختلاف بين المالكية في هذه المسألة مبني على هذا الأصل، نعم، تقرر ذلك لكنها مبنية على مدارك أخرى. نقل القرافي بعضها فقال: «قال الطرطوشي في «تعليقه»: هذه المسألة تنبني على ثلاثة أقوال: أن الصلاة لا يتيمم لها قبل وقتها. وأن الطلب واجب. وأن التيمم لا يرفع الحدث» (م.سا).

وذكر ابن رشد أن من قال من المالكية بخلاف القول المشهور عندهم المتقدم إنما قال بذلك رعاية للخلاف، وفي ذلك يقول: «ومن لم يوجب عليه الإعادة إلا في الوقت، أو فرق بين المشتركين وغير المشتركين، أو بين أن يتيمم لنافلة فيصلي بها فريضة، وبين أن يتيمم لفريضة فيصلي قبلها نافلة، فلم يجر في ذلك على المعتاد وبهذا تظهر صورة هذه المسألة من حيث بناؤها.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر مسألة فقهية أخرى فقال: «**ولذلك أجمعوا**» أي العلماء «**على أن من وجبت عليه كفارة بالعتق**» ككفارة الظهار والقتل «**ولم تكن**

**عنده»** في ملكه «**رقبة وعنده ثمنها أنه يجب عليه شراؤها لأنه لا يتوصل إلى العتق الواجب عليه إلا بالشراء، فالشراء واجب»** بناء على ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

«**ولذلك**» أي ولأجل ذلك الذي تقدم من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب «**أوجبنا**» معشر المالكية «**شراء الماء للوضوء في السفر**» وهذا لازم عند المالكية بلا خلاف بينهم في ذلك كما نصَّ على ذلك في كتبهم، ويكون ذلك واجباً «**إلا أن يكون**» ذلك الشراء «**مجحفاً به**» أي مفقراً له «**فيسقط الشراء**» ذاك «**للضرورة**» والحاجة. قال ابن عبد البر: وليس على أحد أن يشتري الماء لوضوئه بأكثر من قيمته أضعافاً. ولا حدَّ فيما يزاد فيه إلا ما لا يتغابن بمثله. (الكافي/ التيمم).

والمعروف المنصوص عليه في المذهب المالكي أنه إن احتاج لما عنده من المال فإنه لا يلزمه شراؤه مطلقاً، كما لا يلزمه شراؤه إذا كان ثمنه غير معتاد في ذلك المحل، وإن فضل لديه مال لذلك قال الدردير: ومفهومه أنه إن زاد الثمن على المعتاد في ذلك المحل، وما قاربه، فإنه لا يلزمه الشراء، وظاهره ولو درهماً وهو ما لأشهب وظاهر المدونة، وهو الراجح. (حاشية الدسوقي/ التيمم).

## المسألة العاشرة
## وهي مسألة جرى فيها الخلاف بين القائلين بالكلام النفسي

وهم الأشاعرة. وأما الذين لم يقولوا بالكلام النفسي، وهم المعتزلة، فإن أمر هذه المسألة بَيِّنٌ عندهم ـ كما سيأتي ذكره.

وهذه المسألة بدأ المصنف كلامه فيها بقوله: «**اختلفوا**» أي الأصوليون، ومثلهم في ذلك الفقهاء «**في الأمر بالشيء**» المعين مما يؤمر به وهو الفعل إيجاباً أو ندباً «**هل هو نهي**» طلب الكف «**عن ضده**» الوجودي، أم ليس نهياً عنه.

ويجب أن يبين محل الكلام في أفراد هذه المسألة ويحدِّد ويحرِّر محل النزاع، وذلك يكون بأمور:

**الأول**: أن الأمر يطلق فيحتمل أن يكون الأمر المضيق وقته ويحتمل أن يكون الموسع وقته، فما المراد منهما هنا؟

قال الشوكاني: «وقال جماعة منهم فخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخسي (محمد بن أحمد) وغيرهما: أن النزاع - يعني في هذه المسألة - إنما هو في أمر الفور». (إرشاد الفحول/ الأمر).

وقال القرافي: «قال - يعني القاضي الباقلاني -: ويشترط فيه أن يكون مضيقاً، لأن الموسع لا ينهىٰ عن ضده لقبول الوقت لهما» (شرح التنقيح/ الأمر).

وقال الشنقيطي: «ذهبوا إلى أن الأمر النفسي بشيء معين، ووقته مضيّق هو نفس النهي عن ضده، أو أضداده» (نشر البنود/ الأمر).

إلاّ أن ظاهر كلام كثير من الأصوليين جريان الحديث في هذه المسألة في عموم الأمر سواء كان للتراخي أو للفور، إذ لم يفرقوا بينهما، وإنما يذكرون لفظ الأمر دون تخصيص أو تفصيل، وهذا يدل بظاهره على أن الكلام هنا جارٍ في مطلق الأمر.

وهذا قد يؤخذ منه ما دلَّ عليه بظاهره من عموم الكلام في الأمر سواء كان للتراخي، أو الفور، وبذلك يعتقد أن مورد الكلام بين الأصوليين في هذه المسألة لم يتحد. وهذا غير لازم لأن الذين نصوا على أن الأمر الفوري هو المقصود هنا كلامهم قطعي في معناه، صريح في ذلك، وكلام غيرهم وإن كان يدل بظاهره على ما ذكر فإنه لا يفيد ذلك على وجه بيِّن واضح، ويدل على أنهم لا يريدون التعميم في ذلك ما يمثلون به في تضاعيف كلامهم في هذه المسألة.

**الأمر الثاني**: أن الضد المقصود هنا هو الضد الوجودي المستلزم للترك كمثل الأمر بالقيام، فضده الوجودي القعود، وكمثل الأمر بالسكون فضده الوجودي الحركة. وسيأتي ذكر أقسام الضد.

**الأمر الثالث**: أن البحث والخلاف هنا جار في كون الأمر نهياً عن ضده من حيث المعنى.

قال عضد الدين الإيجي - المعروف بالعضد -: «وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما - لاختلاف الإضافة قطعاً - لأن الإضافة بطلب الفعل تغاير الإضافة بطلب الترك - ولا في اللفظ - لأن صيغة الأمر «اِفعل»، وصيغة النهي «لا تفعل». إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له أو لا؟ فإذا قال: تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن». (شرح مختصر ابن الحاجب/ الأمر).

قال الآمدي: «ومعنى كونه نهياً عن الأضداد من جهة المعنى عندهم أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه» (الإحكام/ الأمر).

**الأمر الرابع**: أن بعضهم استشكل وجود هذه المسألة في علم الأصول محتجاً بأنه إن فرض هذا ـ الأمر هل يقتضي النهي عن الضد ـ في كلام الله تعالى ـ فإن ذلك لا يستقيم بل لا يجوز لأنه ـ سبحانه ـ عالم بكل شيء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، فكيف يتصور الخلاف في كلامه، وعلمه محيط بكل شيء، فلا يأخذه ذهول ولا غفلة، ولا نسيان عن أي شيء، كيفما كان، فكيف يأمر بأمره ولا يعلم ولا يريد النهي عن ضده.

وإن فرض هذا في الكلام البشري فإنه لا علاقة للأصولي به، ولا بمضامينه، وهب أنه فرض فيه فكيف يقال إن أمره بالشيء نهي عن ضده مع ما يعتري المرء من الغفلة والذهول والنسيان، وقد أتى بعضهم بجواب عن هذا مفاده: إن الكلام في التعلق بمعنى أن تعلق الأمر بالشيء هل هو عين تعلقه بالكفِّ عن ضده أم لا. وإذا انحصر الكلام في أمر التعلق وكان مدار الكلام عليه، انفصلت المسألة عن اعتبار حال المتكلم، وبقي النظر في أحوال اللفظ من حيث هو.

وقد اعتيد في علم الأصول أن يجاب عن مشكلة ورود النظر على بعض الألفاظ وبحثها من جهة لا تليق بصفات الله ـ تعالى ـ وعلمه المحيط، بأن الألفاظ الشرعية ينظر فيها بحسب حال الإنسان وطبيعة علمه، إذ الله تعالى قد جعل كلامه عربياً، ووصفه بذلك ليجري في فهمه ومعانيه على وفق ذلك.

هذه أمور تذكر لتعريف محل الكلام ومنع الذهن من التشتُّت في تضاعيف البحوث والنصوص المختلفة التي تفيد بعضها بظاهره ما يمنع من انتظام المعلومات فيها على سبيل مستقيم، وربما شوش الذهن، وحال بينه وبين الفهم المطلوب لمضامين ما أورد في هذه المسألة من نصوص، وعبارات.

وبعد هذا نرجع إلى آراء العلماء في هذه المسألة.

قال المصنف: «**اختلف الأصوليون**» والفقهاء «**في ذلك**» الذي تقدم ذكره من أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، فكانوا على ثلاثة مذاهب لبعضها فروع «**فجمهور الأصوليين والفقهاء**» وجمهور الحنفية والشافعية وأغلب المالكية والمحدثين والحنابلة «**على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده**»، وهذا مذهب أبي

الحسن الأشعري، ومتابعيه، ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني في أول أقواله. وهو ـ أيضاً ـ مذهب مالك.

ثم إن أهل هذا المذهب اختلفوا في حقيقة رأيهم هذا فصاروا لذلك طوائف ستاً:

**الطائفة الأولى**: ترى أن الأمر نهي عن ضده إن كان واحداً، وعن أضداده إن تعددت. وهذا رأي الجمهور.

**الطائفة الثانية**: ترى أن الأمر نهي عن واحد من الأضداد غير معين. وهذا مذهب جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين.

**الطائفة الثالثة**: ترى أنه نهي عن الضد في الأمر الإيجابي وفي الأمر الندبي، ففي الأول يفيد تحريماً، وفي الثاني يفيد كراهة.

**الطائفة الرابعة**: ترى أنه نهي عن الضد في الأمر الإيجابي فقط، أي دون الندبي.

**الطائفة الخامسة**: ترى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده، بلا فرق.

**الطائفة السادسة**: ترى أنه نهي عن ضده، وسكتت فلم تفصح عن مرادها، ولم تفصل كما فصلت الطوائف السابقة. وهذا مذهب الأشعري ومتابعيه.

هذه هي فرق أهل هذا المذهب، وهذا ما يتعلق بهذا المذهب وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

ثم ذكر المصنف المذهب الآخر فقال: «**ومنهم**» الأصوليين «**من قال**» الأمر بالشيء «**ليس نهياً عن ضده**» بمعنى أنه ليس عينه ولا يستلزمه. وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة كما في كتب الأصول، وسنورده مترجماً بذلك (أي بالمذهب الثالث).

أما أهل المذهب السابق ـ المذهب الأول ـ فقد استدلوا على رأيهم بأدلة:

**منها**: ما ذكره المصنف بقوله: «**وحجة الجمهور فيما ذهبوا إليه**» في هذه المسألة: «**أن ضد المأمور به، إما أن يكون مأموراً به**» كالأمر بالقيام والقعود والحركة والسكون في وقت واحد «**أو منهياً عنه**» كالأمر بالقيام مع النهي عن القعود «**أو مباحاً**» فيكون المكلف مخيراً فيه بين الفعل والترك «**ولا يصح أن يكون مأموراً به**» أي بذلك الضد «**لأنه لا يصح**» عقلاً ولا شرعاً إلا عند من يجوز التكليف

بالمحال «**الأمر بالضدين**» أي بفعلهما في وقت واحد، وإنما لا يصح ذلك «**لاستحالة الجمع بين الضدين**» كالحركة والسكون، «**ولا يصح**» شرعاً «**أن يكون مباحاً وإلا لجاز له**» أي للمكلف «**فعل الضد**» أي ضد ما أمر به. وبذلك «**يقضي**» يؤدي «**جواز فعل ضد**» الشيء «**المأمور به إلى جواز ترك**» الشيء «**المأمور به**» وذلك «**لاستحالة الجمع بين الضدين**» الحركة والسكون ـ مثلاً ـ «**فإنه إذا فعل ضد المأمور به**» كالحركة إذا أمر بالسكون ـ مثلاً ـ فإنه إذا قيل له اسكن، فتحرك «**فقد ترك**» لزوماً فعل «**المأمور به**» لأنه فرض أن يفعله في الوقت الذي فعل فيه ضده، فوقع به تركه «**لكن ترك المأمور به لا يجوز**» لأنه مطلوب فعله، وبذلك «**ففعل ضده لا يجوز**»، فكان مقتضى ذلك كله أنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضده.

**ومنها**: أن الأمر بالشيء لو لم يكن نهياً عن ضده، لكان هذا الضد محصوراً في أشكال ثلاثة:

**الأول**: أن يكون هذا الضد مساوياً كالسواد مع السواد، والحمرة مع الحمرة، والبياض مع البياض. ويسمى حينئذ مساوياً، أو مثلاً.

**الثاني**: أن يكون ضده بمعنى النقيض الذي لا يمكن له أن يجتمع معه كالسواد والبياض، وهما متنافيان بالنظر إلى ذاتيهما.

**الثالث**: أن يكون مخالفاً له كالسواد والحلاوة.

هذه هي أشكال الضد.

وإذا أخذنا الضد الوجودي الذي قلنا: إن الأمر نهي عنه ووضعناه في أي من هذه الأقسام ـ الأشكال ـ نجد أنه لا يوافقه، ولا ينطوي تحته، ولا تجري عليه حقيقته، فكلها مغايرة له حقيقة.

فهل القيام والقعود ـ مثلاً ـ مثل البياض مع البياض بالضرورة وعلى قطع يدرك أنهما مختلفان متباينان أم هما مثل السواد مع البياض؟ بالقطع كلا، وهذا بديهي، لأن السواد والبياض لا يمكن اجتماعهما في محل واحد بخلاف الحركة والسكون، أو ترك القعود مع التلبس بالقيام، فإنه لا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر، فالتغاير بينهما اعتباري فقط أم هما مثل الحلاوة والسواد؟ على قطع وجزم نعلم أنه لا، لأن الحلاوة يمكن أن تكون مع السواد كما يمكن أن تكون مع البياض، وغيره من الألوان، بلا فرق حقيقي. كالمرارة فإنها قد تكون مع السواد وغيره من الألوان. فهل يمكن أن يجري مثل هذا في القيام والقعود، أو يتصور فيه؟ هذا أمر مستحيل.

وإذا تقرر كل هذا، فإنه لا يوجد شكل من الأشكال في طبيعة الأشياء يندرج تحته القيام والقعود دون ما شاكلهما على سبيل المقارنة والمغايرة إلا شكل الاتحاد، وبذلك فهما متحدان.

وبناء على هذا نقول: الأمر بالشيء عين النهي عن ضده لأنه إذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد، ومقتضى ذلك أن الحركة عين ترك السكون، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفريغه لغيره، وعين القرب من المشرق هو عين البعد عن المغرب، فطلب أحدهما بعينه طلب للآخر لاتحاد المطلوب.

هذا عمدة ما استدل به من يقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

وهذا الذي استدل به دليل لجميع أهل هذا المذهب بجميع طوائفهم، لأن ما يفيده هذا الذي استدل به عام لكل من يقول بهذا المذهب، ولا تأثير لتلك التفاصيل في ذلك.

**المذهب الثاني**: من قال أهله: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. وهذا مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، وعبد الجبار بن أحمد المعتزلي ـ الملقب عند المعتزلة بقاضي القضاة، فلا يطلقونه على غيره ـ وأبي الحسين البصري، وسيف الدين الآمدي، وفخر الدين الرازي ـ الملقب عند الأصوليين الأشاعرة بالإمام ـ وغيرهم.

وقد انقسم أهل هذا المذهب في مرادهم بالأمر وفي مرادهم بالضد، انقسموا إلى طائفتين:

**إحداهما** تقول: الأمر إذا دلَّ على وجوب الشيء المأمور به، فإنه يستلزم النهي عن ضده، وذلك النهي يفيد تحريم ذلك الضد.

وإذا كان الأمر دالاً على أن المأمور به مندوب، فإنه يستلزم النهي عن ضده كذلك، وذلك النهي يفيد كراهة المنهي عنه فقط.

**وثانيهما**: ذهبت إلى أنه لا فرق بين أن يكون الأمر للوجوب أو للندب، فهما معاً يفيدان النهي الدال على الكراهة. فضد المأمور به سواء كان واجباً أو مندوباً حكمه الكراهة فقط. ومعتصم من يرى هذا الرأي هو أن النهي الثابت باللفظ الصريح المقصود من اللفظ ليس كالنهي المستفاد من استلزام الأمر له، فقولك: «**لا تقعد**» ليس مثل قولك «**قم**» من حيث النهي عن القعود، فالأول دلالته صريحة في النهي فهو (أي النهي) مقصود به، وأما القول الثاني فإنما فهم منه النهي من جهة الأمر

بالقيام، المستلزم له، ولا مساواة بين القولين. وما دام كذلك فإنه لا يمكن أن يسوى بين ما يُفِيدَانِه من أحكام إلا إذا فوت عنه من طريق الأمر المأمور به، فإنهما يتساويان.

وفي هذا يقول البزدوي: «وفائدة هذا الأصل ـ يعني هذه التفرقة ـ أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر، فإذا لم يفوته كان مكروهاً كالأمر بالقيام فإنه ليس بنهي عن القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام. لم تفسد صلاته، ولكنه مكروه». (فواتح الرحموت/ الأمر).

أما الاستدلال على صحة هذا المذهب (من قال إن الأمر يستلزم النهي عن الضد) فإن أهله قد أتوا بأدلة:

**منها**: أن الأمر الذي يقتضي الإيجاب هو طلب لِفِعْلٍ يذم بتركه وما دام كذلك فإنه يقتضي النهي عن ترك ذلك الفعل، كما يقتضي النهي عما يحصل به الترك، وما يحصل به الترك هو ما كان ضداً لذلك الفعل، إذن الفعل الذي يقتضي الإيجاب يستلزم أي يقتضي النهي عن الضد.

**ومنها**: أن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده، وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب. وهذا معنى كونه منهياً عنه، غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم، وعن أضداد المندوب يكون نهي كراهة وتنزيه. والمقصود بالضد هنا ما يفوت به المأمور به، وأما غيره فليس مقصوداً، وبهذا يردّ على من اعترض على هذا الدليل محتجاً بأنه لو كان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لزم أن لا يكون مباحاً، بمعنى أننا إذا أمرنا بشيء ما فإن أضداده تعمّ المباحات، وإذا دخلت المباحات تحت ما نهي عنه لأنها صارت ضد المأمور به، صارت غير مباحات، فالصلاة ـ مثلاً ـ إذا قمنا إليها وقلنا: كل شيء يجب تركه إلا الصلاة، لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإنه يجب ترك التنفس وفتح العينين وابتلاع الريق وما شابه ذلك، لأن هذه الأفعال ليست من الصلاة، وفي هذه الحالة تصير المباحات من المحرمات.

**المذهب الثالث**: مذهب من يرى أصحابه أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن الضد، بمعنى أنه ليس عينه ـ كما يقول أهل المذهب الأول ـ ولا يستلزمه ـ كما يقول أهل المذهب الثاني ـ وبذلك فإن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأي حال

من الأحوال. وهذا مذهب إمام الحرمين الجويني، والغزالي، وابن الحاجب، والأبياري علي بن يوسف.

وقد استدلّ أهل هذا الرأي بأدلة:

**منها**: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذا أهل عن أضداده. فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو داخل عنه. وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده، حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه. فإن أمر ولم يكن ذاهلاً عن أضداده المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداد مقصودة إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور به ذريعة بحكم ضرورة الوجود، لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور على الاستحالة كالجمع بين القيام والقعود إذا قيل له: «قم» فجمع كان ممتثلاً، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد أوجده.

هذا ما ساقه أهل هذا المذهب حجة على صواب ما اختاروه في هذه المسألة. وصاحب هذا الدليل في الأصل هو إمام الحرمين، وقد أورده في «البرهان» ونقله عنه الغزالي ولم ينسبه له. فاستدلّ به على رأيه هنا، ولا أقصد أن الغزالي يقلّد إمام الحرمين بلا تبصر بما يتبعه فيه، فالغزالي له مذهبه فيه وله فيه اختياراته التي عنَّ له أنها الصواب، وإنما أردت أن أنبّه على أصل هذا الدليل وصاحبه، وأن الغزالي أخذه من صاحبه، ووافقه عليه.

هذا ما تيسر إيراده في شأن مذاهب الأصوليين في هذه المسألة، وما استدلوا به على اختياراتهم فيها.

وهذه المسألة الأصولية بنيت عليها فروع فقهية، وفي ذلك يقول المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**وتظهر فائدة الخلاف**» في هذه المسألة الأصولية «**في**» فروع فقهية تبنى عليها، منها: **أن العبادة المأمور بها لا ينهىٰ عن ضدها**» وبذلك لا يترتب على فعل ذلك الضد شيء مما يترتب على فعل الشيء المنهي عنه «**ما**» دام «**لم يفض**» يؤدي ويوصل «**فعل**» ذلك «**الضد إلى فواتها**» ويكون ـ أي الفوات ـ بالنقص في حقيقتها الشرعية أو بالزيادة عليها «**فالقيام في الصلاة مأمور به**» في محله منها «**فإذا جلس**» المصلي «**ثم تلافى**» تدارك «**القيام المأمور به**» فاستأنفه «**لم تبطل صلاته**

**لأن جلوسه ذلك»** الذي جلسه «**غير منهي عنه، لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده»** وهذا الجلوس وإن كان ضد المأمور به، فإنه لم يفت به المقصود، وبذلك فهو ليس من الضد المنهي عنه إذ الضد المنهي عنه هو ما فوت المأمور به، وعلة النهي عنه أنه يفوت ما أمر به لا أن الأمر اقتضى النهي عنه لكونه ضد المأمور به. وقد تقدم أن هذا مذهب البزدوي.

«**والجمهور**» من علماء الأمة «**يرون أن الجلوس**» في محل القيام في الصلاة «**منهي عنه**» بالأمر بالقيام «**لأنه ضد القيام المأمور به**» في الصلاة «**فإذا جلس**» المصلي «**من قيامه**» لا عن ضرورة بل «**عمداً بطلت صلاته**» مطلقاً «**وإن أمكنه التلافي**» التدارك للقيام المأمور به «**لأن**» هذا «**المصلي قد فعل في صلاته**» هذه أمراً «**منهياً عنه**» وهو الجلوس في وقت أمر فيه بالقيام وجوباً «**فوجب**» بناء على ذلك «**أن تبطل صلاته**» فتلزمه الإعادة لها.

«**وكذلك**» أي ومثل ذلك الذي تقدم وهو الجلوس في محل القيام في الصلاة «**إذا سجد**» المصلي «**على مكان نجس**» أصابته نجاسة «**فعند الجمهور تبطل صلاته**» وذلك «**لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر**»، «**والأمر بالشيء**» وهو ـ هنا ـ السجود على مكان طاهر «**نهي عن ضده**» والضد هنا السجود على مكان نجس «**فالسجود على مكان نجس منهي عنه**» بالأمر بالسجود على مكان طاهر «**فوجب**» لفعله ما نهى عنه ذاك «**أن تبطل صلاته**» فلا تجزئه، بل يلزمه قضاؤها، وذلك «**لفعله ما نهي عنه**» في تلك الصلاة.

«**وأبو يوسف من الحنفية**» خالف جمهور العلماء في ذلك، إذ إنه «**يأمره**» أي يفتي له «**بإعادة السجود على مكان طاهر**» فإن فعل ذلك فإنه يكفيه «**ويجزئه**» أي يسقط القضاء عنه، وذلك «**لأن المأمور به**» هو «**السجود على مكان طاهر وقد أتى به**» إذا سجد على مكان طاهر «**وأما السجود على مكان نجس فليس بمنهي عنه لأن الأمر بالشيء ليس منهياً عن ضده**» عنده.

«**وقد اختلف**» السادة «**الشافعية فيمن**» أي في شخص «**أودع رجلاً**» أو امرأة «**وديعة وأمره**» المودع بالكسر «**أن يجعلها**» أي يضعها «**في مكان بعيد**» في مكانٍ معيّن ذكره له بعينه «**فإن لم ينهه عن جعلها في مكان آخر**» غير الذي عيّنه له «**فنقلها المودَع**» بفتح الدال المهملة «**إلى**» مكان «**غيرِ المكان الذي عيّن**» أي عينه له «**المودِع**» بكسر الدال المهملة «**ثم**» بعد نقلها من المكان الذي عينه المودع ـ

بالكسر ـ للمودع ـ بفتح الدال ـ ليضعها فيها «**ضاعت منه**» أي من المودع ـ بفتح الدال ـ «**لم يضمنـ**» ها.

ولا شيء للمودع «**إذا كان الموضع**» المكان «**المنقول إليه**» أي الذي نقلت إليه تلك الوديعة «**مثل**» المكان «**الأول**» الذي عيَّنه المودَع لتوضع فيه «**في الحرز**» أي الحفظ والحرس «**والحفظ**» من أسباب التلف والضياع، بحيث يتساويان في الصون والمناعة والحصانة والحراسة.

«**وأما إن نهاه عن جعلها في مكان آخر**» غير الذي عينه له «**فنقلها هو**» أي المودع ـ بالفتح ـ «**إلى غيره**» أي غير المكان الذي عينه المودع ـ بالكسر ـ «**مما هو مثله**» مثل المكان الأول الذي عينه المودع ـ بالكسر ـ «**في الحرز، والحفظ**» بحيث لا يظهر فرق بينهما في ذلك «**ففي**» حكم «**ضمانه**» المصدر مضاف إلى الفاعل، أي ضمان المودع ـ بالفتح ـ تلك الوديعة «**قولان**» قول بوجوب الضمان، وقول بعدمه، وهذان القولان مبنيان على الاختلاف في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أم لا «**فمن رأى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده يرى**» بناء على ذلك «**أنه لا فرق**» مؤثر في مجاري النظر الفقهي «**بين أن يقول**» المودِع بالكسر «**له**» أي للمودع ـ بالفتح ـ: «**اجعل هذه الوديعة في الموضع الفلاني، ويسكت**» بعد ذلك مقتصراً على الأمر له بذلك فلم يتبعه بنهيه عن نقلها إلى غير ذلك المكان «**أو يقول له: اجعلها فيه**» أي في الموضع الفلاني «**ولا تجعلها في غيره**» من أمكنة أخرى «**فكما**» أي فمثل ما «**أنه لا ضمان عليه إذا سكت المودع**» بالكسر «**عن النهي**» مقتصراً على الأمر بوضعها في المكان الفلاني «**فكذلك لا ضمان عليه**» أي على المودَع ـ بالفتح ـ «**إذا تلفظ**» المودِع بالكسر «**بالنهي**» عن نقلها إلى موضع غير ما عُيِّنَ لها. وذلك لأنه لا فرق بين القولين في الدلالة على النهي عن نقلها إلى غير ما عين لها.

والنهي المصرح به فائدته تقوية الكلام الأول من جهة دلالته على النهي عن ضد المأمور به. وقد تقدم أن الضد هو كل ما يغاير المأمور به من حيث لا يمكن فعلهما والامتثال لمقتضاهما في وقت واحد. فالمتضادان في هذه الصورة الفقهية هما الوضعان المتغايران بالماهية، إذ الوضع في المكان الأول الذي أمر المودع بوضع الوديعة فيه ليس هو الوضع في المكان الثاني الذي نقلت إليه تلك الوديعة، فبينهما تغاير بالذات لدخول المكان في حقيقتيهما من حيث التقييد به في كلا الوضعين، إذ القيد من تمام المقيد، ففواته أي المقيد بفوات ما يتم به، وقد قرروا

أن الكل تسقط حقيقته بسقوط جزء منه، فالوضع الذي أمر به المودع لا يتم على الوجه الذي أمر به إلا إذا أخذ بقيده الذي قيده به، فإن أسقط قيد المكان في أمره، ترتب على ذلك الإتيان بضد ما أمر به، لأن عكس أمره يكون بمخالفته، ومخالفته تكون على صور، ومنها الإتيان به مجرداً من قيوده. إذ لا وجود له حقيقة بعد ذلك إذ يحل محله ضده ضرورة لأن الضدين لا يرتفعان معاً، ولا يجتمعان معاً. فلا بدَّ من وجود أحدهما إذا ارتفع الآخر.

«**ومن رأى**» من هؤلاء العلماء «**أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لم ير على المودع**» بالفتح «**ضماناً**» للوديعة التي تلفت «**إن لم يصرح له**» المودع، أي إن لم يصرح المودع بالكسر للمودع ـ بالفتح ـ «**بالنهي**» بحيث ينهاه بصيغة النهي، وهي: «**لا تفعل**» أو ما يقوم مقامها من كل ما يدل على النهي «**عن وضع الوديعة في غيره**» غير المكان الذي عينه المودع ـ بالكسر ـ وخصه بالذكر «**إذ**» تعليليلة «**لا تعدي**» حاصل «**في فعل المودع**» بالفتح لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، فهو لم يفعل ما نهى عنه، وبذلك فهو ليس متعدياً فيما فعله.

«**وأما إذا صرح له بالنهي**» فإنه قد «**تحقق حصول التعدي من المودَع**» في نقله الوديعة إلى مكان نهي عن نقلها إليه، ومن أتى ما نهى عنه فقد تعدى «**فوجب**» عليه «**ضمانه**» للوديعة، لأنه تصرف على خلاف ما اتفق معه عليه، والمسلمون ـ كما هو معلوم ـ على شروطهم.

«**واعلم أن**» الفقيه المالكي محمد «**ابن خويزمنداد ذكر أنَّ مذهب مالك ـ رحمه الله ـ**» فيما يختص بهذه المسألة هو «**أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وأخذ**» ابن خويزمنداد «**ذلك**» الذي ذكره من أن مالكاً يقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده «**من كون مالك يقول بمفهوم المخالفة**». وفي «**المدونة**» مسائل قيل إنها بنيت على ذلك «**وسيأتي الكلام في المفهوم**» بشقيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة «**إن شاء الله. فهذا**» الذي ذكرناه أخيراً «**تمام الكلام في الأمر**».

## «القول في» مسائل «النهي»

ومن المقرر المعلوم في علم أصول الفقه أن بين دراسة الأمر ودراسة النهي شبهاً، إذ هما ـ الأمر والنهي ـ اللفظان اللذان بهما بلاغ الأحكام الشرعية، فكان النظر فيهما وبحث مسائلهما على سنن واحد، فكما أنهما متقابلان تقابل الضدين كانت مسائلهما متقابلة دراسة وبحثاً ونظراً، حتى إن ما في بعض مسائل الأمر من

المذاهب والأقوال تكاد تكون مثلها فيما يقابلها من مسائل النهي، وإن كان النهي أقوى من جهة أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ومن حيث أن الشارع له به مزيد عناية «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم فانتهوا**».

ولتمام الفائدة نورد قبل الاشتغال بما أورده المصنف في هذا الموضوع - النهي - من مسائل، أمراً ينفع في تصوره - أي هذا الموضوع - وفهم حقيقته، وهو ما يورده الأصوليون بقولهم: ما هو المطلوب بالنهي؟.

وقد تقرر أنه إذا نهى عن شيء فإنه يتبادر إلى الذهن ثلاثة أشياء:

**الأول**: انتفاء المنهي عنه.

**الثاني**: الكف عن المنهي عنه.

**الثالث**: فعل ضد من أضداد المنهي عنه، وهو ما لا يجامع المنهي عنه في آن واحد، وبيان ذلك أنه إذا نهى عن الزنا - مثلاً -، فإن مقتضى ذلك ثلاثة أمور:

**الأول**: انتفاء الزنىٰ.

**الثاني**: كف النفس عن الزنىٰ.

**الثالث**: »فعل ضد من أضداد الزنىٰ، وهو الوطء المباح لأنه لا يجامع الزنىٰ في آن واحد.

فمَن مِن هذه الثلاثة هو المطلوب بالنهي عن الزنىٰ؟ في ذلك خلاف ثلاثة أقوال:

**الأول**: »قول الجمهور، وهو أن المطلوب بالنهي هو فعل ضد المنهي عنه.

**الثاني**: »قول ابن السبكي ووالده، وهو أن المطلوب بالنهي الانتهاء عن المنهي عنه.

**الثالث**: »قول أبي هاشم ومَن وافقه كبعض المتكلمين والغزالي. وهو أن المطلوب بالنهي عن انتفاء المنهي عنه.

هذه هي الأقوال التي في هذه المسألة.

والجمهور يعنون بالضد في قولهم «**المطلوب بالنهي فعل الضد**» الضد الذي لا يتم امتثال النهي إلا بفعله، وعلى هذا فمبنى هذا الرأي هو: «**أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**». والجمهور القائلون بهذا الرأي يرون أن المنهي عنه شيئان:

أحدهما: الترك بالمعنى الأعم.

**الثاني**: فعل يشتمل على ذلك الكف، ويلزم من التلبس به التلبس بذلك الترك.

وابن السبكي ووالده القائلان في هذه المسألة بما تقدم ذكره لا يرضيهم قول الجمهور هذا، وقالا: إن ما قاله الجمهور غير جيد لأن النهي سيصير إذا طلب به الفعل أمراً، وبذلك سيكون النهي قسماً من الأمر، وقسيم الشيء لا يمكن أن يكون قسماً منه.

ويفرق في اللغة والعقل بين قولنا: «**لا تسافر**» وبين قولنا «**أقم**» فإن «**أقم**» أمر بالإقامة من حيث هي، فقد لا تستحضر معه السفر. وأما «**لا تسافر**» فإنه نهي، وزجر عن السفر. فمن أقام قاصداً ترك السفر يقال له: انتهى عن السفر، ومن لم يخطر له السفر ببال بالكلية، لا يقال له: انتهى عن السفر، ويقال له: مقيم.

ومرد هذا الاختلاط هو أن بين النهي والفعل تلازماً، إذ كل من الفعل والترك، يصح أن يؤمر به وأن ينهى عنه، مثال ما يجري فيه ذلك السفر والإقامة، فهما ضدان فالتارك للسفر متلبس بالإقامة، وفاعل الإقامة تارك للسفر، ولذلك فمعنى «**أقم**»: «**لا تسافر**»، ومعنى «**لا تسافر**»: أقم. ويفرق بينهما بما تقدم.

وعلى أساس أن ابن السبكي ووالداه يريان أن هذا الذي عليه الجمهور في هذه المسألة غير جيد اختارا كما تقدم ذكره أن المطلوب بالنهي هو الانتهاء.

لكن أوردا على قولهما هذا أن الانتهاء غير معقول فلا يصح التكليف به، فأجاب ابن السبكي عن ذلك قائلاً: «الانتهاء أمر معقول، وهو فعل، ويصح التكليف به، في جميع المناهي الشرعية كالزنا، وشرب الخمر والسرقة، ونحوها، المقصود بها الانتهاء عن تلك الرذائل.

ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل غير ذلك. ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من أضداد المنهي عنه.

فالعبارة المحررة أن يقال: إن المطلوب بالنهي هو الانتهاء، ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه. ولا يعكس، فيقال: المطلوب ضد المنهي عنه، ويلزم عنه الانتهاء ـ كما يقول الجمهور ـ لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد، فكان معه كالسبب مع المسبب.

فالكافر ـ مثلاً ـ إذا أسلم توجد منه ثلاثة أشياء:

كفره ـ أولاً ـ المنهي عنه، ثم انتهاؤه عنه، والترتيب بينهما في الزمان، ثم

تلبسه بالإيمان، والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان، وإنما هو في الرتبة، حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به، ولا حاجة إلى فعل الضد، لكن ذلك فرض غير ممكن، والمقصود بالذات هو الانتهاء، وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام، بل قد لا يستحضره المتكلم. (انظر الإبهاج/ النهي) والسبكي وإن خالف الجمهور في هذه المسألة على هذا الوجه المتقدم، فإنه يقول: إن ما قاله ما هو إلا تفسير لقول الجمهور، نص على ذلك قائلاً: «وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته، ولكن العبارة عنهم لم تحرر» (م سا). وعلى هذا لا خلاف بين السبكيين والجمهور في هذه المسألة، والخلل في قول الجمهور آتٍ من جهة من عبر عنهم.

**حاصل القول:** أن فعل الضد لا بدَّ منه في امتثال النهي، السبكيان يقولان إن فعل ضد المنهي عنه لازم من المطلوب بالنهي وهو الانتهاء. والجمهور يقولون: فعل ضد المنهي عنه هو المطلوب بالنهي، والانتهاء لازم من فعل الضد، على ظاهر قول من فسر رأيهم هنا، وبذلك يحصل الخلاف بين السبكيين، والجمهور في هذه المسألة، هذا إن كان هذا هو رأي الجمهور حقيقة، أما إن كان ما قاله السبكيان هو مرادهم فلا خلاف بينهما وبين الجمهور في هذه المسألة.

وأما أبو هاشم ومن وافقه فلا شك أن لهم مذهباً انفردوا به عن غيرهم في هذه المسألة، وقد تقدم أن رأي أبي هاشم ومن وافقه هو أن المطلوب بالنهي هو انتفاء المنهي عنه. وقد بنى أبو هاشم ومن معه رأيهم هذا على أن من دعاه الداعي إلى الزنىٰ، فلم يفعله، فالعقلاء يمدحونه على أنه لم يزن، من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنى، فعلمنا: إن هذا العدم يصلح أن يكون متعلق التكليف. فصورة اللفظ ليس فيها إلا العدم، فإذا قيل لا تتحرك، فعدم الحركة هو متعلق النهي.

هذه حجة أبي هاشم ومن وافقه في هذه المسألة.

وقد أورد على هذا الرأي واعترض عليه: بأن الانتفاء عدم أصلي، والعدم الأصلي لا يمكن أن يطلب إيجاده، لأنه موجود، وطلب إيجاده هو بمثابة تحصيل الحاصل. ثم إن النهي تكليف، والتكليف إنما يردّ بما يقدر عليه المكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلف، لأن القدرة لا بدَّ لها من تأثير، والعدم نفي، فيمتنع إسناده إلى القدرة. وإذا ثبت أن متعلق التكليف ليس هو العدم، ثبت أنه أمر وجودي ينافي المنهي عنه، وهو الضد».

وقد أورد مثل هذا على ما قاله السبكيان من أن المطلوب بالنهي الانتهاء، واعترض عليهما به. فقال من اعترض عليهما في ذلك: فيه أن يقال: إن الانتهاء وإن كان فعلاً هو من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج، فلا يصح التكليف به لأنه غير مقدور، لكونه عدماً. فإن أجيب «**بأنه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد الذي هو مقدور**» قلنا: هذا ـ أيضاً ـ يجري فيما قاله أبو هاشم، إذ يصح أن يقال فيه: إن النفي مقدور عليه بفعل الضد الذي هو مقدور. ويبقى النفي أقوى في المكلف به لأنه هو الذي يتبادر إلى الذهن. فلا رجحان لما قاله السبكي على ما قاله أبو هاشم، لأن كلا الأمرين ـ الانتهاء والانتفاء ـ اعتباري، بل يكون مذهب أبي هاشم أرجح لأن النفي هو المتبادر إلى الذهن إذا سمع النهي.

**حاصل القول**: أن المطلوب بالنهي مختلف فيه ـ كما رأيت ـ وما أتى أحد ممن اختلفوا في هذه المسألة بقول لم يردّ عليه اعتراض كما تقدم ذكره.

والظاهر أن الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الجمهور.

ويظهر أن أساس الاختلاف في هذه المسألة لم يكن هو حال النهي وحقيقته فقط، وإنما ينبني على مسألتين أخريين:

**الأولى**: هل من شرط المكلف به أن يكون مقدوراً أم لا.

وهي مسألة مبنية على مسألة أخرى، وهي: فائدة التكليف والغرض منه هل هو الابتلاء أم الامتثال؟ وفي ذلك خلاف، فمن قال: فائدة التكليف الامتثال قال: لا بدَّ من القدرة. ومن قال: فائدته الابتلاء فإنه لا يشترط ذلك.

**الثانية**: هل الانتفاء مقدور أم لا؟

وكلا المسألتين فيهما خلاف.

هذا ما يتعلق بهذا الأمر الذي نرى أن العلم به مفيد في موضوعنا ـ النهي ـ الذي بدأ المصنف حديثه فيه بقوله: «**اعلم أن الكلام في النهي منحصر**» في هذا الكتاب «**في مقدمة**» تكون في حد النهي وصيغته كما سيأتي «**ومسألتين**» فقط وإنما خصهما بالذكر وحدهما «**إذ هما أهم مسائله**» في رأي المصنف إذ جميع مسائل النهي تبنى عليها فروع فقهية في الجملة «**أما المقدمة**» التي تقدم هنا قبل إيراد البحث في المسائل «**فهي في حد**» أي تعريف «**النهي**» وسيحدد المصنف ويعرف النهي اللفظي ـ على السبيل الذي مشى عليه في تعريف الأمر ـ «**وصيغته**» الدالة عليه حقيقة «**أما حده فهو القول الدال على طلب الامتناع من الفعل**» المنهي عنه «**على جهة**

**الاستعلاء»** أي إظهار العلو. وهذا الذي حد به المصنف النهي يردّ عليه ما ورد على تعريفه للأمر. وقد عرف الشوكاني النهي بقوله: «القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء».

وقد عرفه ـ كما ترى ـ بمعناه القولي الصيغي، وذلك مذهبه كما مر في حد الأمر. وبذلك يكون قد وافق المصنف في هذا الشأن كما وافقه في اشتراط الاستعلاء وقد مر مثله في الأمر، والنهي مثل الأمر في أغلب أحوالهما إن لم يكن في جميعها، وفي الآراء الجارية في مسائلهما والخلافات الواقعة فيها، ففي ما يخص حدّيهما قال سيف الدين الآمدي: «اعلم أنه لما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا، وأصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل مقابله في حد النهي، ولا يخفى وجه الكلام فيه». (الإحكام/ النهي).

فالذين يعرفون الأمر القولي الصيغي يعرفون النهي القولي الصيغي، كما فعل المصنف والشوكاني. والذين يعرفون الأمر النفسي يعرفون النهي النفسي، ومن تعاريفهم له: «النهي اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف». والذين يعتبرون في مسمى الأمر الاستعلاء، يعتبرونه ـ أي الاستعلاء ـ في مسمى النهي ـ أيضاً ـ والذين يعتبرون في مسماه العلو يعتبرونه في النهي كذلك، والذين يعتبرون في مسماه العلو والاستعلاء، يعتبرونهما في مسمى النهي كذلك.

هذا ما يتعلق بتعريف النهي بإيجاز.

«**وأما صيغته**» الدّالة عليه الخاصة به «**فهي لا تفعل**» عند الجمهور، وأما حالها على الجملة فإنه يجري فيها ما يجري في صيغة الأمر من الخلاف. قال الغزالي: «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي» (المنخول/ النهي). وقال الآمدي: «والكلام في أن النهي ـ على أصول أصحابنا ـ «هل له صيغة تخصه وتدل عليه» فعلى ما سبق في الأمر». (الإحكام/ النهي).

وبهذا يعلم أن في كون النهي له صيغة تخصه خلافاً مثل الذي في كون الأمر له صيغة تخصه، بلا فرق بينهما في ذلك. ولا ريب أن سبب الاختلاف في شأن صيغة النهي هذه هو ما تقدم أنه سبب الاختلاف في شأن صيغة الأمر، وهو ـ بإيجاز ـ أن كلا الصيغتين تستعمل في معان متعددة، وقد تقدمت المعاني التي تستعمل فيها صيغة الأمر (افعل)، وأما ما تستعمل فيه صيغة النهي «لا تفعل» هذه من معان، فقد ذكر المصنف بعضها ـ بعدما ذكر ـ كما تقدم، أن هذه الصيغة صيغة

نهي ـ بقوله: «وقد استعملت في اللغة في ستة معان:

منها: النهي، كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾[1].

ومنها: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2].

ومنها: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3].

ومنها: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا﴾[4].

ومنها: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[5].

ومنها: التحقير، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾[6]».

هذا ما ذكره المصنف، وزيد على ذلك معانٍ أخرى:

منها: التنزيه، «كقوله ـ ﷺ ـ: «لا يمسكن أحدكم ذكره، وهو يبول» (ذكره ابن السبكي في الإبهاج/ النهي).

ومنها: التهديد، كقول السيد لعبده الذي لا يمتثل أمره: «لا تمتثل».

ومنها: الالتماس، كقول الرجل لمن يساويه: «لا تفعل». (وهذان ذكرهما الشوكاني في «إرشاد الفحول/ النهي)، وهذا الأخير إنما هو على مذهب من لا يشترط العلو أو الاستعلاء في النهي، أما من يشترط ذلك فإن هذا ليس نهياً عنده.

ومنها: الكراهة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾[7]. (ذكره الآمدي في الإحكام/ النهي).

فإن قيل بأن الكراهة داخلة في معنى النهي وقد أورده المصنف، فلا حاجة إلى تخصيص الكراهة بالذكر، وعدها من معاني هذه الصيغة.

الظاهر من كلام المصنّف أنه لا يقصد بالنهي إلا التحريم بدليل تمثيله، فما وردت فيه هذه الصيغة للنهي بقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾[8]

---

(1) سورة النساء، الآية: 43.
(2) سورة البقرة، الآية: 286.
(3) سورة إبراهيم، الآية: 42.
(4) سورة التوبة، الآية: 66.
(5) سورة المائدة، الآية: 101.
(6) سورة الحجر، الآية: 88.
(7) سورة البقرة، الآية: 267.
(8) سورة النساء، الآية: 43.

الدّال على التحريم، واقتصر على ذلك فلم يذكر مثالاً للكراهة، فدل صنيعه هذا على أن النهي عنده ـ هنا ـ يرادف التحريم، كما يفيد الأمر عنده الوجوب فقط.

وترد هذه الصيغة لهذه المعاني كلها «**وهي حقيقة في النهي**» أي التحريم، وكونه يقصد بالنهي التحريم هو ظاهر كلامه كما تقدم «**إجماعاً**» إن كان يريد بالإجماع قول الجمهور فالكلام واضح، وإن كان يريد أن الأمة قد أجمعت على أن صيغة «**لا تفعل**» حقيقة في النهي، فإنه لا يصح سواء قولنا بأنه يقصد بالنهي التحريم، أو قلنا بأنه يقصد به مطلقاً النهي، فإن كان يقصد به التحريم فإنه من المشهور المعلوم أن الأصوليين اختلفوا فيما تكون فيه صيغة اِفعل حقيقة من المعاني التي ترد لها، فجرى في ذلك من الخلاف ما جرى في صيغة «اِفعل» في الأمر، حتى إن أغلب الأصوليين يحيلون في بحث مسألة صيغة النهي على صيغة الأمر وما فيها من أقوال وخلاف. ونصوص الأصوليين في هذا الشأن كثيرة.

قال الآمدي: «فهي (يعني صيغة لا تفعل) حقيقة في طلب الترك واقتضائه ومجاز فيما عداه. وإنها هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة، أو مشتركة بينهما، أو موقوفة فعلى ما سبق في الأمر من المزيف والمختار. والخلاف في أكثر مسائله ـ يعني النهي ـ فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر ومأخذها كمأخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار. (الإحكام/ النهي).

وقال الغزالي: «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي، ومن حمله على الوجوب حمل النهي على الحظر. ومن حمله على الندب حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل حمل هذا على وقوع الحرج في الفعل». (المنخول/ النهي).

هذا إن قلنا بأنه يقصد بالنهي التحريم، أما إن قلنا بأنه يقصد به طلب الترك واقتضاءه، فإن الإجماع ـ أيضاً ـ لم ينعقد على هذا، إذ من الأصوليين من توقف في هذه الصيغة كما توقف في صيغة الأمر، وتوقفه ينقض أن هذه الصيغة مجمع على أنها للتهديد. بل من الأصوليين من ذهب إلى أنها ليست حقيقة في التهديد، وإنما حقيقة في القدر المشترك بين التهديد وغيره من المعاني التي ترد لها هذه الصيغة.

وفي المسألة أقوال أخرى على أن لا إجماع كما قال المصنف على ما ذكر، بل لم يحم حول حماه.

ولما ذكر المصنِّف أن صيغة «**لا تفعل**» حقيقة في النهي ومجاز في غيره أي في غير النهي أي أن لا تفعل حقيقة في النهي مجاز في المعاني الأخرى التي ترد لها «**فلذلك**» أي ولكونها حقيقة في النهي «**لا تخرج عن معنى النهي إلاَّ لقرينة**» تخرجها عن ذلك المعنى التي هي حقيقة فيه.

**مسألة**

اخترت أن أضع كلمة مسألة لأن هذا يشعر بانتهاء الكلام وبدء الكلام عن مسألة أخرى، والمصنف لم يضع كلمة مسألة هنا لأنه يرى أن ما ذكره من الكلام الآتي لم ينفصل عن مسألة الصيغة، إذا اعتبر أنه من تمامها، داخل تحتها. وإنما اخترت أن أضع كلمة مسألة هنا، لما تقدم ذكره، ولأن الأصوليين يجعلون ما سيذكره المصنف مسألة مفصولة عن غيرها من المسائل مستقلة، لأنها تغاير غيرها من المسائل الأصولية بما يقع به التغاير بين المسائل كاختلاف وجهات النظر، أو زيادة شيء يقع به التغاير، أو نقصه. وهذه المسألة التي يذكرها المصنف تخالف مسألة الصيغة التي سبقتها لأن تلك كان الحديث فيها عن الصيغة مجردة، وهذه القول فيها جار عن الصيغة التي قارنتها قرينة يمكن أن تخرجها عن أصلها، إذن القول في تلك المسألة جرى في الصيغة المجردة. وهذه الحديث فيها عن الصيغة المقيدة.

وفيها يقول المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**اعلم**» أيها الناظر الطالب لهذا العلم «**أن الأصوليين القائلين بأن تقدم التحريم**» الحظر «**قبل صيغة الأمر**» هو «**قرينة تصرف الصيغة**» وهي اِفعل «**عن معنى الأمر**» وهو الوجوب، فتجعلها دالة على الإباحة فقط، وقد تقدم ذكر هذا القول ومن قال به في مسألة «تقديم التحريم على الصيغة».

قد «**اختلفوا في تقدم الوجوب قبل صيغة النهي**» هل هو قرينة تصرف الصيغة عن معنى النهي أم لا «**فمنهم من يرى أن تقدم الوجوب**» على النهي «**قرينة تصرف الصيغة عن معنى النهي**» وهو التحريم، وتجعلها دالة على الإباحة «**كما أن تقدم التحريم**» على الصيغة «**قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر**» من الوجوب إلى الإباحة، وهذا من باب طرد القياس، وهذا القول وهو «**أن النهي بعد الوجوب للإباحة**» ضعيف، «**ومنهم**» أي الذين قالوا: إن الأمر بعد الحظر للإباحة «**من لا يرى تقدم الوجوب قرينة**» تصرف الصيغة عن معنى النهي، وهذا هو المذهب القوي المنصور، وهو مذهب جماهير علماء الأمة «**بل قد نقل الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني**» الشافعي «**الإجماع على أن تقدم الوجوب**» على الحظر «**لا يكون قرينة تصرف الصيغة عن معنى النهي**» وهو

التحريم، وقد نقل الإجماع على ذلك ـ أيضاً ـ القاضي أبو بكر الباقلاني «**والحق أن في ذلك**» وهو كون تقدم الوجوب على ورود التحريم قبل صيغة النهي «**خلافا**» بين الأصوليين. كما هو منصوص عليه في كتب الأصول.

ففي «المحصول»: «القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة اختلفوا في النهي الوارد عقب الوجوب. فمنهم من طرد القياس، فقال للإباحة، ومنهم من قال: لا تأثير هنا للوجوب المقدم، بل النهي يفيد التحريم». (باب النهي).

وقد فرق القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة بين قولهم هذا وبين قولهم: إن النهي بعد الوجوب للتحريم بوجوه:

**أحدها**: أن النهي لرفع المفاسد المتعلقة بالمنهي. والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور. واعتناء الشارع بدفع المفاسد أشد من اعتنائه بجلب المصالح.

**ثانيها**: أن النهي عن الشيء موافق للأصل الذي هو عدم الفعل؛ والأمر ليس كذلك لاقتضائه الفعل.

**ثالثها**: أن القائل بالإباحة ثم إنما دعاه إليه ورود الصيغة كثيراً في الآيات والأخبار بمعنى الإباحة، كما سبق بخلاف النهي بعد الإباحة.

**رابعها**: أن دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب، لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

هذه أهم الوجوه الموردة للفرق بين المسألتين.

وقد سكت المصنف عمن قالوا: إن الأمر بعد الحظر للوجوب للعلم بأنهم يقولون في النهي بعد الوجوب إنه للتحريم من باب أولى.

وأما الواقفية الذين اختاروا الوقف في مسألة «ورود الأمر بعد الحظر» فإنهم قد اختاروه أيضاً في هذه المسألة ـ مسألة النهي بعد الوجوب. وقد اختار هذا الرأي إمام الحرمين والغزالي في المنخول، وفي ذلك يقول: والمختار أن نتوقف فيه، إذ يحتمل أن يكون تقدم النهي عنه قرينة تؤثر في هذه الصيغة، ويحتمل خلافه، ولا نثبت فيه. فيجب التوقف في فحواه إلى البيان (م سا).

وفي هذه المسألة مذهبان آخران نذكرهما تتميماً للفائدة.

**المذهب الأول**: أن النهي بعد الوجوب يفيد الكراهة قياساً على أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، بجامع: إن كلاً من صيغة «اِفعل» و«لا تفعل» تحمل على أدنى مراتبها، إذ

الكراهة أدنى مرتبتي صيغة «لا تفعل» كما أن الإباحة أدنى مرتبة لصيغة «اِفعل».

**المذهب الثاني**: أن النهي بعد الوجوب إنما هو لإسقاط الوجوب، وبذلك يرجع ذلك الشيء الذي كان واجباً إلى ما كان عليه بعد الوجوب من إباحة إذا كان مباحاً في الأصل، أو حرمة إذا كان حراماً في الأصل.

هذه هي المذاهب المشهورة في هذه المسألة.

ولما ذكر المصنف منها ما ذكر انتقل إلى ذكر ما يبنى على هذه المسألة من فروع فقهية، فقال: «**ومثاله**» يعني مثال ما بني على هذا أي هذا الأصل «**قوله ـ تعالى ـ**: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾[1] **بعد قوله ـ تعالى ـ**: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[2]، **والمراد بهذه الصيغة النهي بلا خلاف**» بين أهل العلم في ذلك.

قال ابن كثير: إذا أطاعت المرأة زوجها في جميع ما يريده منها مما أباحه الله له منها، فلا سبيل له عليها بعد ذلك، وليس له ضربها، ولا هجرانها. وقوله: «**إن الله كان علياً كبيراً**» تهديد للرجال إذا بغوا على النساء من غير سبب، فإن الله العلي الكبير وليهنَّ، وهو منتقم ممن ظلمهن، وبغىٰ عليهن» (تفسير سورة النساء).

«**وفي معنى النهي بعد تقدم الأمر قوله ـ تعالى ـ**: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[3] **إلى قوله ـ تعالى ـ**: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾[4] **فإن الثابت بعد أخذ الجزية**» منهم «**تحريم قتالهم بعد تقدم موجبه**» وهو الآية السابقة، فيحرم قتالهم ما لم يجنوا جناية يقتلون بها شرعاً كسبِّ الرسول ﷺ أو ما أشبه ذلك مما هو مفصّل في كتب الفقه ومبسّط.

«**وإذا تمت هذه المقدمة فلنتكلم في المسألتين**» اللتين وعدنا بالكلام عليهما.

### «المسألة الأولى»

### «في كون النهي» القول المخصوص وهو «لا تفعل»

### «مقتضياً للتحريم أو الكراهة»

أو مقتضياً لهما معاً، أو مقتضياً لأحدهما، ولا نعرفه، والخلف في هذا مبني على الخلاف في أي معنى تكون صيغة «لا تفعل» حقيقة من المعاني التي ترد لها،

(1) سورة النساء، الآية: 34.
(2) سورة النساء، الآية: 34.
(3) سورة التوبة، الآية: 29.
(4) سورة التوبة، الآية: 29.

وأي منها تكون مجازاً، أم إنها مشتركة بين هذه المعاني التي ترد لها جميعاً، أم أنها حقيقة في المعنى المشترك بين التحريم والكراهة، في ذلك مذاهب مختلفة ذهب في كل مذهب منها قوم، كما هو الحال في صيغة الأمر، ولذلك أغلب الأصوليين يحيلون مباحث صيغة النهي هذه وما فيها من مذاهب على ما سبق إيراده في مباحثها (أي مباحث صيغة الأمر)، قال الرازي: «ظاهر النهي التحريم، وفيه المذاهب التي ذكرناها في أن الأمر للوجوب» (المحصول/ القسم الثالث في النواهي).

وقال الغزالي: «ومن حمله ـ يعني الأمر ـ على الوجوب حمل النهي على الحظر، ومن حمله على الندب حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل، حمل هذا على وقوع الحرج في الفعل» (المنخول/ النهي).

وقال ابن السبكي مثل ذلك، وكذا أغلب الأصوليين، فكلهم قالوا هذا الكلام.

وبذلك يتحصل أنه «**قد اختلف في ذلك**» كما اختلف في الأمر «**ومذهب الجمهور أنه**» أي النهي المجرد «**للتحريم**» حقيقة، وذلك «**لأن الصحابة**» وهم بَرَكة هذه الأمة وصفوتها «**والتابعين ـ رضوان الله عليهم**» الضمير يرجع إلى الصحابة والتابعين «**لَمْ يزالوا يحتجون بالنهي على التحريم**» والآثار الواردة في ذلك أكثر من أن تحصى، ومنها ما روي عن ابن عمر أنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة، ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبيَّ ﷺ نهى عن المخابرة فتركناها لقول رافع». حديث النهي عن المخابرة أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والدارقطني ـ والمخابرة: كراء الأرض بما تنبت، وهذا الذي ذكره ابن عمر دليل على أن الصحابة جميعاً يحملون النهي على التحريم من غير استفسار عن كونه للتحريم، أو لغيره.

«**وأيضاً ففاعل ما نهي عنه عاصٍ إجماعاً لأنه خالف ما طولب منه**» وهو الانكفاف عما نهي عنه «**والعاصي يستحق العقاب وكل فعل يستحق فاعله العقاب**» على فعله ذاك «**فهو حرام**» لما بينهما من التلازم «**فالنهي**» المجرد إذن «**يقتضي التحريم**» وهو الحق الذي عليه جماهير علماء الأمة «**وينبني على**» الخلاف في «**هذا**» الأصل الخلاف في «**مسائل كثيرة من الفقه**» جرى ذلك في جميع المذاهب الفقهية.

«**فمن ذلك**» الذي جرى فيه الخلاف بناء على الخلاف في هذا الأصل

«**الصلاة**» في مواضع ورود النهي عن الصلاة فيها، فقد ورد النهي عن الصلاة «**في المزبلة**» مطرح الزبل ومجمعه وموضعه.

«**والمجزرة**» محل الذبح والنحر، نهي عن الصلاة فيها لما فيها من النجاسة، وقيل: لأنها مأوى الشياطين.

«**والمقبرة**» مدفن الناس. وقد اختلف في حكمة منع الصلاة فيها، فقيل: منعت فيها لما تحت المصلي من النجاسة. وقيل: لحرمة الموتى.

«**وقارعة الطريق**» الإضافة بيانية أي الطريق التي يقرعها الناس بأرجلهم، أي يدقونها ويمرون عليها. وقيل: هي وسطها، أو أعلاها. والمراد نفس الطريق. وكأن القارعة بمعنى المقروعة أو الصيغة للنسبة.

وإنما تكره الصلاة فيها لاشتغال القلب بمرور الناس وذلك يؤدي إلى ذهاب الخشوع الذي هو سر الصلاة وتضييق المكان عليهم. وقيل: لأنها مظنة النجاسة.

«**والحمام**» وقد ورد النهي عن الصلاة فيه لأنه تكثر فيه النجاسات، وقيل: لأنه مأوى الشياطين.

«**ومعاطن الإبل**» جمع معطن، وهو مبرك الإبل حول الماء. وفي رواية: «أعطان الإبل» جمع عطن وهو مثل معطن في المعنى. وكل عطن مبرك، وليس كل مبرك عطن، لأن العطن هو الموضع الذي تنتاخ فيه الإبل عند ورودها الماء فقط. والمبرك أعم، لأنه الموضع المعد لها على كل حال. وقال بعض العلماء: إن المراد بالأعطان والمعاطن في هذا الحديث المبارك مطلقاً للحديث الذي رواه أبو داود، وهو: إن رسول الله ﷺ سئل عن الصلاة في مبارك الإبل، فقال: «**لا تصلُّوا في مبارِك الإبل**».

«**وفوق ظهر الكعبة**» لأنه مصلٍّ على البيت، لا إلى البيت «**فإن العلماء اختلفوا في كون الصلاة في هذه المواضع**» المذكورة «**محرمة**» فتبطل «**أو مكروهة**» فتصح مع الكراهة. أما المزبلة فإنها تحرم فيها الصلاة وتبطل عند الحنابلة إلا لعذرٍ كأن حبس بها. ومثلها ـ أي المزبلة ـ في ذلك ـ سقفها. وقالت الشافعية والحنفية: الصلاة في المزبلة مكروهة، ولو كان المصلي آمناً من النجاسة. وأما المجزرة فقد قالت الشافعية والحنفية في الصلاة فيها مثل ما قالوا في الصلاة في المزبلة. وقالت الحنابلة: الصلاة فيها حرام وباطلة، مثل ما قالوا في المزبلة.

وأما قارعة الطريق والحمام ومعاطن الإبل فالحنفية والشافعية قالوا في الصلاة

فيها بمثل ما قالوا في الصلاة في الذي سبق. وأما الحنابلة فقالوا بمثل ما قالوا في الذي سبق أيضاً. وأما المقبرة، فقد ذهبت الحنفية إلى أن الصلاة فيها مكروهة إذا كان القبر بين يدي المصلي، بحيث لو صلى صلاة الخاشعين وقع بصره عليه. أما إذا كان خلفه أو فوقه أو تحت ما هو واقف عليه، فلا كراهة على التحقيق، وقد قيّدت الكراهة بأن لا يكون في المقبرة موضع أعد للصلاة لا نجاسة فيه ولا قذر. وإلا فلا كراهة. وهذا في غير قبور الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أما قبورهم فلا تكره الصلاة عليها مطلقاً.

وأما الحنابلة فقالوا: إن الصلاة في المقبرة، وهي ما احتوت على ثلاثة قبور فأكثر، في أرض موقوفة للدفن باطلة مطلقاً، وأما إذا لم تحتو على ثلاثة قبور بأن كان بها واحد أو اثنان فقط، فالصلاة فيها صحيحة بلا كراهة إن لم يستقبل القبر وإلا كره.

وقالت الشافعية: تكره الصلاة في المقبرة غير المنبوشة، سواء كانت القبور خلفه، أو أمامه، أو عن يمينه، أو عن شماله، أو تحته، إلا قبور الشهداء أو الأنبياء فإن الصلاة لا تكره فيها، ما لم يقصد تعظيمهم، وإلا حرم. أما الصلاة في المقبرة المنبوشة بلا حائل، فإنها باطلة، لوجود النجاسة فيها. وأما ظهر الكعبة فلأنه إذا لم يكن بين يديه سترة ثابتة تستره لم تصح صلاته، لأنه مصلٍّ على البيت لا إلى البيت. وذهب الشافعية إلى الصحة بشرط أن يستقبل من بنائها قدر ثلثي ذراع. وعند أبي حنيفة لا يشترط ذلك، وكذا قال ابن سريج.

وأما مذهب المالكية في الصلاة في هذه المواضع فقد ذكره المصنف بقوله: «**وعندنا في المذهب**» المالكي «**خلاف**» في هذه المسألة والمشهور المنصوص عليه عند المالكية أن إيقاع الصلاة في هذه المواطن فيها تفصيل، فالصلاة جائزة عندهم بالمقبرة إن كانت للمسلمين، سواء كانت عامرة أو منبوشة، فإن كانت للمشركين ففيه خلاف، فبعضهم أجازها فيها، وهو المشهور الراجح عندهم، وبعضهم منعها فيها، إذ هي محل عذاب، وحفرة من حفر النار.

وأما الصلاة في المزبلة والمجزرة، ومحجة الطريق، فإنها جائزة إن أُمنت من النجاسة، بأن صلّى في موضع منها طاهر منقطع عن النجاسة، وأفرش المصلي شيئاً طاهراً فصلّى عليه.

وأما معاطن الإبل فإن الصلاة فيها مكروهة مطلقاً سواء أُمنت فيها النجاسة أم لا.

وأما الصلاة على ظهر الكعبة فإنها باطلة.

هذا هو ما في كتب الفقه المالكي. وقد ذكر المصنف أن الصلاة في هذه المواطن فيها خلاف «**مبناه على**» الخلاف الواقع في «**أن النهي**» المجرد من القرائن «**هل يدل على تحريم**» الفعل «**المنهي عنه أو لا**» يدل عليه «**وقد نهى النبي ﷺ عن**» إيقاع «**الصلاة في هذه المواضع السبعة**» أخرجه الترمذي كما ورد النهي عنه ﷺ عن الصلاة في مواطن أخرىٰ غير هذه.

«**وكذلك اختلفوا**» أي العلماء «**في**» حكم «**استقبال القبلة لبول أو غائط هل هو حرام**» مطلقاً سواء كان قاضي الحاجة في كنيف ساتر مبني أو كان في فضاء، كما هو مذهب أبي يوسف الأنصاري الصحابي ومجاهد، وإبراهيم النخعي والثوري وأبي ثور وأحمد في رواية عنه وأبي هريرة وابن مسعود وسراقة بن مالك وعطاء والأوزاعي، والسلف من الصحابة والتابعين. وهو أيضاً مذهب الحنفية.

«**أو مكروه**» وهو قول مروي عن أبي أيوب الأنصاري وأبي حنيفة في رواية عنه، وأحمد في رواية عنه، وأبي ثور، وبعض الزيدية. وقد وقع الخلاف في هذه المسألة «**بناء على أن قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة لبول أو غائط ولا تستدبروا ولكن شرقوا أو غربوا»**» وهذا الحديث متفق عليه.

«**هل ذلك**» النهي «**محمول على التحريم أو على الكراهة**»، وفي المسألة أقوال أخرى، فالمالكية والشافعية والحنابلة ـ مثلاً ـ يفصلون في ذلك، فيقولون بتحريم استقبال البيت واستدبارها ببولٍ أو غائط في الفضاء والصحاري، ولا يحرم ذلك في الأَبْنِيَةِ.

## «المسألة الثانية»

## من مسألتي النهي

اللتين أوردهما المصنف في كتابه هذا، وهذه المسألة أهم مسألة في مسائل النهي، وقد طال البحث في جزئياتها وتشعب، وذلك لما أبداه بعض الفقهاء والأصوليين من فروق دقيقة فيها، وقد عرفها المصنف بقوله متصدراً لذلك بفي الظرفية المجازية مبيناً بذلك أنها موضع الكلام، فقال: «**في أن النهي هل يدل**» يقتضي «**على فساد**» بطلان الشيء «**المنهي عنه**» فلا تترتب ثمرته عليه «**أو لا**» يدل

عليه، بل يكون صحيحاً «**في ذلك خلاف بين الأصوليين**» والفقهاء. فافترقوا إلى فرق خمس على خمسة مذاهب، المذهب الأول ذكره المصنف بقوله: «**و**»مذهب «**الجمهور منهم**» من الأصوليين والفقهاء من أصحاب الشافعي (وسيأتي ما في مذهبهم هنا من تفصيل) ومالك [وسيذكر المصنف حقيقة مذهب مالك في هذه المسألة] وأبو حنيفة [سيأتي ما عليه مذهبه من تفصيل هنا]، وجميع أهل الظاهر وجماعة من المتكلمين، والغزالي في «المنخول»، والشيخ أبو بكر بن فورك، والقاضي أبو محمد (والد إمام الحرمين). والباجي المالكي والشيخ الشيرازي، وابن الحاجب «**أنه**» أي النهي «**يدل على الفساد**» أي فساد المنهي عنه، سواء ورد ذلك النهي في العبادات أو في المعاملات.

لكن القائلين بهذا القول اختلفوا من الجهة التي استفيد بها ذلك من النهي، هل هي اللغة أم العقل أم الشرع؟

ذهب الجمهور إلى أن الفساد مستفاد من النهي شرعاً، وهذا هو الذي عليه الآمدي وابن الحاجب، والقرافي، وقدمه السبكي والشوكاني على غيره من الأقوال الأخرى. وقال الشوكاني: إنه يقتضيه اقتضاء شرعياً. وبهذا القول قال البيضاوي.

وقيل: إنه يقتضيه لغة.

وقيل: إنه يقتضيه شرعاً.

استدلّ من قال: إن النهي يقتضي فساد المنهي عنه شرعاً بأدلة:

**منها**: ما ذكره المصنف بقوله: لأن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم لم يزالوا يحتجون على فساد بياعات» جمع بيع «**وأنكحة**» جمع نكاح «**كثيرة بصدور النهي عنها**» من الشارع «**ولم ينكر بعضهم على بعض ذلك الاستدلال**» وهو الاستدلال بالنهي على الفساد «**بل**» إذا اختلفوا في مسألة فيها النهي، لم يقدحوا في دلالة ذلك النهي على الفساد، وإنما «**يعارض بعضهم بعضاً بأدلة**» شرعية «**أخرى**» وردت في الموضوع الذي ورد فيه ذلك النهي.

ومن البيوع التي ورد فيها النهي من الشارع: إن يبيع حاضر لباد، وبيع الثمار قبل بدو صلاحها، وبيع الولاء، وبيع حبل الحبلة، والمنابذة، والملامسة.

ومن الأنكحة التي نهى عنها: نكاح الشغار، ونكاح المتعة، والنكاح بغير وليّ.

فهذه أمثلة مما ورد فيه النهي من البيوع والأنكحة. وما زال السلف الصالح

يحملون ما ورد فيها من النهي على الفساد. فمن ذلك استدلال ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[1] ولم ينكر عليه منكرٍ فكان إجماعاً.

ومنه احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾[2]، وبقوله ﷺ الذي رواه الشيخان عن أبي سعيد الخُدْري عنه وهو: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاَّ مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلاَّ مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز» ومثل هذا من النصوص كثير.

ومن أدلة أهل هذا المذهب أيضاً ـ: أنه لو لم يفسد المنهي عنه لزم من ذلك انتفاع حكمة يدل عليها النهي، وإذا ثبت أن المنهي عنه فاسد، سقطت حكمة الصحة، فإن قلنا بتساوي الحكمتين تعارضتا، وتساقطتا، فكان فعله كلا فعل، وامتنع النهي عنه لخلوه من الحكمة، وذلك باطل.

ومن أدلتهم ـ أيضاً ـ أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه، وليس في لفظ النهي لغة ما يدل عليه. فلزم أن دلالة النهي على الفساد إنما هي بالشرع، إذ لا يفهم ذلك من غير جهته، فدلالة النهي لغة لا تفيد إلا الزجر وطلب الترك للمنهي عنه، وأما عدم الاعتداد بالمنهي عنه، فلا سبيل إلى العلم به إلا من جهة الشرع.

هذا بعض أدلة من قال إن النهي يقتضي الفساد شرعاً.

أما من قال بأنه يقتضيه لغة فإنهم قد استدلوا بأدلة:

**منها**: فهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ. وأن العلماء ما زالوا يستدلون بالنهي على الفساد، وبأن الأمر يقتضي الصحة، والنهي نقيضه، والنقيضان لا يجتمعان، فيكون النهي مقتضياً للفساد لغة.

**ومنها**: أنَّا أجمعنا على حمل النواهي على الفساد، كالنهي عن بيع الجزء المجهول، ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي لغة، لكان الأمر خارجاً والأصل عدمه، فكان ذلك مقتضى النهي، ويلزم منه الفساد حيث وجد، وإلا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله، وهو ممتنع مخالف للأصل.

**ومنها**: قوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ**»، والمردود ما

(1) سورة البقرة، الآية: 221. (2) سورة البقرة، الآية: 278.

ليس صحيحاً ولا مقبولاً، والمنهي عنه ليس مقبولاً، ولا مأموراً به.

**ومنها**: أن النهي مشارك للأمر في الطلب والاقتضاء، ومخالف له في طلب الترك. والأمر دليل الصحة، فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ضرورة كون النهي مقابلاً للأمر وأنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلاً لحكم الآخر.

**ومنها**: أنَّا أجمعنا على أن ما نهي عنه لا يصح، ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضاً.

هذا طرف مما استدلّ به من قال بهذا القول ـ النهي يقتضي الفساد لغة ـ. وأما من قال يقتضيه عقلاً ـ معنى ـ فقد أتى بأدلة:

**منها**: أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده. ولا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه، وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها، والنهي ليس إلا طلب ترك الفعل، ولا إشعار فيه بسلب أحكام المنهي عنه وثَمراته، وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها، ولهذا فإنه لو قال قائل: نهيتك عن ذبح شاة الغير لعينه بغير إذنه، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة، وكان ذلك سبباً، ونهيتك عن استيلاد جارية الابن لعينه ـ أي لعين النهي من غير قصد حكمة ـ وإن فعلت ملكتها، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلاً لعينه، وإن فعلت ثبت الملك وكان البيع سبباً له فإنه لا يكون متناقضاً، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده، لكان ذلك متناقضاً. فدل على أن النهي يدل على الفساد لغة وأما إنه يدل على الفساد من جهة المعنى، فذلك صحيح، لأن النهي طلب ترك الفعل، وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل، وإمَّا أن يكون لغير مقصود، وهذا الأخير محال ممتنع، سواء مشينا على أصول المعتزلة أو على أصولنا معشر الأشاعرة. أما على أصول المعتزلة فلأنه عبث، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع. وأما على أصولنا فإنا وإن جوّزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد فإنا نعتقد أن الأحكام الشرعية لا تخلو من حكمة ومقصود راجع إلى العبد، لكن ليس على سبيل اللزوم، وإنما بحكم الوقوع، فالإجماع إذن منعقد على امتناع خلو الأحكام عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر.

وبتقدير تسليم خلو بعض الأحكام من الحكمة، إلا أن ذلك نادر، والغالب عدم الخلو، وعند ذلك فإدراج ما فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب.

وإذا بطل أن يكون النهي يصدر من غير مقصود الشارع منه، تعين أن يكون

صادراً عنه لحكمة ومقصود، وإذا تقرر أنه لا يكون صادراً عن الشارع إلا لمقصود، فلو صح التصرف كالصلاة في الثوب المغصوب مثلاً وكان سبباً لحكمه المطلوب منه وهو براءة الذمة، فإما أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة وهو براءة الذمة أو مساوياً أو مرجوحاً، ولا يمكن أن يكون مرجوحاً، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء، والغالب في الشرع تقرير ما عليه العقول لا تغييره. وما لا يكون مقصوداً فلا يردّ طَلَبُ الترك لأجله، وإلا كان الطلب خالياً عن الحكمة وهو ممتنع. وبمثل ذلك يتبين أنه لا يكون مساوياً، فلم يبق إلاّ أن يكون راجحاً على مقصود الصحة، ويلزم من كون مصلحة الصحة مرجوحة امتناع الصحة، وامتناع انعقاد التصرف لإفادة أحكامه، وإلا كان الحكم بالصحة خالياً عن حكمة ومقصود ضرورة كون مقصودها مرجوحاً، لأنه إذا كان مرجوحاً سقط، وبقاء الصحة بدونه يصيرها موجودة بدون حكمة ومقصود على ما تقدم تقريره، وإثباتُ الحُكْم خالياً من الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع.

وأما ما أتى به من قال إن النهي يقتضي الفساد لغة فهو مردود، بأن جميع ما استدلوا به ونسبوا معناه إلى اللغة ليس كما قرروا، أما الدليل الأول فإن فهم الفساد من مجرد لفظ النهي غير مسلم. وأما الثاني فإن استدلال العلماء بالنهي على الفساد إنما هو لدلالة المعنى على ذلك، لا لدلالة اللغة عليه. وأما الثالث فإن الأمر يقتضي الصحة معنى لا لغة. هذا ما تيسر بيانه مما يتعلق بهذا المذهب ـ المذهب الأول في هذه المسألة.

**المذهب الثاني**: أن النهي لا يقتضي الفساد، وهذا مذهب القفال الكبير (محمد بن علي بن إسماعيل) الشاشي، وأبي الحسن الكرخي الحنفي، وأبي الحسن الأشعري، وإمام الحرمين، وكثير من الحنفية، وأبي عبد الله البصري المعتزلي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وعامة المتكلمين، وأبي جعفر السِّمنَاني (محمد بن أحمد) والقاضي عبد الوهاب المالكي.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: وللشافعي كلام يدل عليه وقد جلب أهل هذا المذهب أدلة لنصرة مذهبهم هذا، منها: إن النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً، أما في العبادات فإنه لا تنافي بين قول صاحب الشرع: نهيتك عن الصلاة في الدار المغصوبة، وإذا أتيت بها جعلتها سبباً في براءة ذمتك، كما حكى في ذلك الإجماع. وعن الوضوء بالماء المغصوب، والصلاة في الثوب المغصوب، والحج بالمال

المغصوب، وإذا أتيت بهذه العبادة جعلتها سبباً لبراءة ذمتك. فإن مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور، وإنما قارنتها مفسدة، ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة الفساد، إذ لو أعطاه دينه وضربه لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدين، كما لم يقدح في مصلحة الدراهم المأخوذة. هذا أحد أدلة أهل هذا المذهب.

قلت: ما ذكره من الإجماع على صحة الصلاة في الأرض المغصوبة وكذا ما شابهها مما ذكره من الأمثلة بعدها لا يصح، لأنه إن كان القصد بالإجماع هنا إجماع السلف فإن إمام الحرمين قال: «وكان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقضاء الصلاة في الأرض المغصوبة» (البرهان/ النهي).

وذكر أبو الحسين في «المعتمد»: «أن الخلاف جار في الصلاة بثوب مغصوب فوق ثوب مملوك» (النهي).

وإن كان المقصود إجماع الخلف: فإن ذلك ـ أيضاً ـ لا يصح! فإن الإمام أحمد بن حنبل يقول: إن الصلاة في المكان المغصوب باطلة لا صحة لها، ولا سقوط للفرض بها. وقد روى القاضي أبو بكر بن العربي عن الإمام مالك ـ أيضاً ـ أنها باطلة، ويجب قضاؤها. وبهذا القول قال أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وأبو شمر، وأهل الظاهر، والزيدية، فأين الإجماع المدعى فيما ذكر.

ومن أدلة أهل هذا المذهب أيضاً: إن النهي لا يقتضي الفساد لغة، لأنه لو كان يقتضي الفساد لناقض التصريح لغة أو شرعاً أو عقلاً، واللازم باطل. لأن الملازمة بين إثبات الصحة وتناقض الأمر المقتضي للفساد ظاهرة.

وأما بطلان اللازم فلأن الشارع لو قال: «نهيتك عن الربا نهي تحريم لكنك إن فعلت كان البيع المنهي عنه موجباً للملك»، لصح من غير تناقض يحصل سواء من جهة اللغة أو من جهة الشرع أو من جهة العقل.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ قد ساقه من قال: إن النهي يقتضي الفساد عقلاً في الرد علىٰ من قال: إن النهي يقتضي الفساد لغة. غير أن الفرق بين من تقدم، وهم من قال إن النهي يقتضي الفساد عقلاً، وبين هؤلاء المتأخرين الذين يقولون لا يقتضيه مطلقاً في هذا الدليل: إن من تقدم يقولون نورد ترتب الصحة على المنهي عنه، ولا يحدث تناقض في ذلك لغة، وأما هؤلاء المتأخرون فإنهم يقولون نورد ذلك ولا يحدث تناقض في ذلك مطلقاً، لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا من جهة العقل.

إلا أن هذا الدليل قد رد لأنه فرض في نص يتضمن النهي، ويثبت الصحة للمنهي، والتصريح بصحة المنهي عنه بعد النهي عنه ليس هو ما فرض فيه الكلام، لأن ذكر الصحة قرينة تصرف النهي عن حقيقته وظاهره، ولم يدع أن ظاهره الفساد فقط حتى يردّ التناقض.

هذا ما يتصل بهذا المذهب وأدلته.

**المذهب الثالث**: أن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات.

وهذا مذهب الغزالي على الصحيح، والرازي، وأبي الحسن البصري على الصحيح، وابن المحاملي (أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسن) الشافعي. والرصاص (الحسن بن محمد بن الحسن اليماني). وقد استدلّ أهل هذا المذهب بأدلة:

**منها**: أن العبادة المنهي عنها لو صحت لكانت مَأْموراً بها ندباً لعموم أدلة مشروعية العبادات، فيجتمع النقيضان، لأن الأمر لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، وهو محال.

وأما عدم اقتضائه للفساد في غير العبادات، فلأنه لو اقتضاه في غيرها لكان غسل النجاسة بماءٍ مغصوب وطلاق البدعة، والذبح بسكين مغصوبة، والبيع وقت النداء، والوطء في زمان الحيض، غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الميتة وأحكام الطلاق والملك وأحكام الوطء، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

**ومنها**: أن الشارع لو صرح وقال: حرمت عليك استيلاد جارية الابن، ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك، فشيء من هذا ليس يمتنع، ولا يتناقض، بخلاف قوله: حرمت عليك الطلاق، وأمرتك به، وأبحته لك، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبتُه عليك، فإن ذلك متناقض، لا يعقل، لأن التحريم يضاد الإيجاب، ولا يضاد كون المحرم منصوباً علامة على حصول الملك، والحل، وسائر الأحكام، إذ يتناقض أن يقول: «حرمت الزنا، وأبحته»، ولا يتناقض أن يقول: «حرمت الزنا، وجعلت الفعل الحرام في عينه سبباً لحصول الملك في العوضين». فإن شرط التحريم التعرض لعذاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام عنه.

فإذا ثبت هذا، فقوله: «**لا تبع**»، و«**لا تطلق**» و«**لا تنكح**» لو دلَّ على تخلف

الأحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو إما أن يدل من حيث اللغة، أو من حيث الشرع.

أما من حيث اللغة: فإن ذلك محال، لأن العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد أن ذلك نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهي عنه ينبغي أن لا يوجد. وأما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان، إذ يعقل أن يقول العربي: هذا العقد الذي يفيد الأحكام والملك إياك أن تفعله وتقدم عليه، ولو صرح به الشارع ـ أيضاً ـ لكان منتظماً مفهوماً.

أما من جهة الشرع: فلو قام دليل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن النبي ﷺ صريحاً، لكان ذلك تصرفاً من جهة الشرع في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهته منصوباً علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في هذه الحجة ونقلها. ثم إن النهي إذا ورد مع ما يفيد الصحة، فالمفيد لها ـ حينئذ ـ القرينة الصارفة له عن ظاهره، وبهذا يجاب عن عدم التناقض بين النهي وثبوت الصحة.

هذا لبُّ ما استدلّ به أهل هذا المذهب مع رجحان ما ذهبوا إليه في هذا الشأن.

**المذهب الرابع**: أن النهي إذا كان يختص بالمنهي عنه، فإنه يفيد الفساد، وإذا كان لا يختص به فإنه لا يفيده. وهذا مذهب بعض الشافعية، وأهل هذا المذهب قد فصلوا في هذه المسألة على أساس قوة التعلق وضعفه، فقالوا: إن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه ـ كالصلاة في الثوب النجس ـ فاستعماله خارج الصلاة مباح، ولا يلزمه النهي إلا في حال الصلاة، وإذا كان كذلك دلَّ على فساده.

وإن كان لا يختص بالمنهي عنه ـ كالصلاة في الدار المغصوبة ـ فالصلاة غير مختصة بالنهي في الدار المغصوبة إذ الغصب حرام مطلقاً فالتصرف في المغصوب حرام على كل حال، والصلاة بالحرير، وكالبيع وقت النداء للجمعة، فلا يدل على الفساد.

وأدلة هذا المذهب هو ما جاء به من الأدلة في المذهب الأول، إذ الفرق بين هذا المذهب والأول لم يكن إلا من جهة الاختصاص بالمنهي عنه، وعدمه. غاية الأمر أن أهل المذهب الأول يجعلون المنهي عنه فاسداً بإطلاق، وأهل هذا المذهب يحصرون الفاسد في المنهي عنه الذي يختص به النهي، وبذلك فهم يجلبون الأدلة المفيدة لفساد المنهي عنه في المنهي عنه الذي اختص به النهي، ويقتصرون.

**المذهب الخامس**: أن النهي يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات، إلا إذا كان لأمر خارج غير لازم، كالبيع وقت النداء. وهذا مذهب البيضاوي. ونقل عن الشافعي واختاره الرازي في «المعالم» في أثناء الاستدلال، وهو مذهب أكثر الشافعية، واختاره الآمدي، قال ابن السبكي: «النهي إذا رجع إلى لازم اقتضى الفساد عند علمائنا قاطبة، وهي من أمهات مسائل الخلاف، وقد اعتاصت على قوم من المحققين منهم الغزالي، فذهبوا إلى آراء مفصلة تداني مذهب أبي حنيفة، والذي استقر عليه الرأي: إن النهي عن الشيء يقتضي عدم الصحة، وعدم الاعتداد به. (الأشباه والنظائر/ النهي يقتضي الفساد).

وقد استدلّ على هذا القول بجملة مما استدلّ به من يقول: النهي يقتضي الفساد.

**المذهب السادس**: أن النهي يقتضي الصحة. وهذا مذهب أبي حنيفة، ومحمد ابن الحسن الشيباني ـ صاحب أبي حنيفة ـ، وقد قال بهذا القول الغزالي ثم رجع عنه.

ومدرك أبي حنيفة في هذا الذي ذهب إليه هنا: أن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده، وإلا كان لغواً، كقولك للأعمى: لا تبصر. والنهي إذا استعمل في غير المشروع فهو مجاز عن النفي الذي هو الصيغة التي تستعمل في بيان غير المشروع، لأنها هي التي يخبر بها عن عدم الشيء إذ النهي لا يفيد الفساد بل يفيد الصحة، لأن ما لا يمكن وقوعه لا يمكن وقوعه، فإن استعمل النهي في عبارة تفيد فساد المنهي عنه، فإفادة النهي الفساد في ذلك عرضي وليس أصلياً، لأن النهي لا يفيد الفساد، بل يفيد الصحة.

ولما كان إفادة النهي الفساد عند أبي حنيفة عرضياً أسند الفساد إلى أوصاف موجودة في ذلك الشيء الفاسد مصدر فساده، وبمعنى أن ما يحكم عليه بالفساد والبطلان سببه أوصاف موجودة في تلك الأشياء الفاسدة أو الباطلة فجعل النهي وسيلة لطلب تركها، وتلك الأوصاف منها ما هو ذاتي في تلك الأشياء، ومنها ما هو خارجي يلازم تلك الأشياء أو لا يلازمها. وإلى هذه الأوصاف يسند الفساد والبطلان وليس إلى النهي، وهذه الأشياء ليست كلها على درجة في هذا الذي تدل عليه من فساد وبطلان فوجب أن يفرق بينهما، ثم يفرق بين الأحكام المبنية عليها قوة وضعفاً، وعلى هذا الأساس بنى أبو حنيفة فروقه التي مشى عليها في هذه المسألة.

فكان يسند باعتباره ماتريدياً يقول بالحسن والقبح العقليين الفساد والبطلان إلى القبح الموجود فيما حصل فيه الفساد فيما وجدا فيه. وليس النهي ـ كما تقدم ـ والنهي عنده إذا استعمل في ذلك فهو مجاز قام مقام النفي ـ كما سبق ذكره ـ فإن نهي عن شيء ينتظر فيه ويبحث عن أي نوع من القبح فيه ـ عنده ـ هل فيه قبح ذاتي ـ القبح لعينه ـ أو فيه قبح خارجي ـ القبح لغيره ـ وعلى هذا بنى فروقه في المنهى عنه على هذه الصورة.

**أولاً**: المنهي عنه لأنه قبيح لعينه. وهو قسمان: إما نهي عنه لقبحه عقلاً كالكفر والشرك.

ب ـ ما نهي عنه لقبحه شرعاً. وإن يعلم قبحه عقلاً ويسمى القبيح لوصفه. وفيه صورتان:

**الصورة الأولى**: قبيح لعدم الأهلية. مثاله صلاة الحائض.

**الصورة الثانية**: قبيح لعدم المحلية ـ مثاله بيع الميتة.

هذا ما يتعلق بالقبيح لعينه، وحكمه بجميع أقسامه البطلان إلا بدليل، وهو لا يقبل النسخ.

أما القبيح لغيره: وهو ما نهي عنه لأجل شيء يتعلق ويتصل به لا لوصف في ذاته. وهو قسمان:

**القسم الأول**: قبيح لغيره باعتبار الوصف، وهو المسمى عند بعضهم بالقبيح لخارج لازم. مثاله صيام عيد الفطر.

**القسم الثاني**: قبيح لغيره باعتبار الجمع. مثاله: البيع وقت نداء الجمعة. هذا هو القبيح لغيره عند أبي حنيفة وحكمه ـ عنده ـ الصحة بأصله إلا بدليل.

هذه هي صورة هذه المسألة عند أبي حنيفة وأصحابه وهذا هو مذهبه فيها.

وقد ورد مذهب أبي حنيفة هذا في هذه المسألة، واعتبر بأنه مذهب مبني على أمورٍ لا يقوم بمثلها الحجة في الدين، وأن ما بنى عليه هذا المذهب ساقط. قال الغزالي ما ملخصه: «أن النهي لا يدل إلا على التحريم. والصحة ليست عين التحريم، ولا ملازمة، فكيف تكون من ضروريات النهي».

وقال الشوكاني: «وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته، ولجزئه، ولوصف لازم، ولوصف مجاور، ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الأصل، أو الوصف، ولهم في ذلك وإنما بنى عليه هذا المذهب ساقط. قال

الغزالي ما ملخصه: «إن النهي لا يدل إلا على التحريم، والصحة ليست عين التحريم، ولا ملازمة، فكيف تكون من ضروريات النهي».

وقال الشوكاني: «وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته، ولجزئه، ولوصف لازم، ولوصف مجاور، ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الأصل، أو الوصف، ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة. . . »[1].

وهذه المسألة بنيت عليها مسائل فقهية عند جميع أهل المذاهب الفقهية، وقد أورد المصنف ـ رحمه الله ـ أمثلة من ذلك قائلاً: «و» بناء «**على**» الاختلاف في «**هذا الأصل اختلف الفقهاء في**» حكم «**نكاح الشغار**» وهو البضع بالبضع، وصورته أن يزوج الرجل أخته ـ مثلاً ـ لرجل يزوجه هو الآخر أخته ـ مثلاً ـ بلا صداق بينهما، وإنما تكون بضع كل واحدة منهما مهراً للأخرى، سواء ذكر أم لا - خلافاً للحنفية الذين اشترطوا ذكر ذلك - وإنما يعطي كل منهما للآخر من يتولى أمرها، بلا صداق لأيٍّ منهما.

وقد اختلف العلماء في هذا النكاح إذا وقع «**هل يفسخ**» ويبطل، ويفرق بين المتزوجين به «**أو لا**» يفسخ «**فالمالكية والشافعية**» يحكمون بفسخه إن كان صريح الشغار وهو أن يقول له: زوجني أختك ـ مثلاً ـ على أن أزوجك أختي بحيث لا يكون لأي منهما مهر، بل بضعها في نظير بضع الأخرى. وهذا اتفق المالكية والشافعية على بطلانه ووجوب فسخه قبل الدخول وبعده.

فإن فسخ قبل الدخول فلا شيء لهما، وإن فسخ بعد الدخول فلهما مهر المثل بالوطء. وأما إن كان غير ذلك بأن كان ما يسميه الفقهاء المالكية بوجه الشغار ـ وهو أن يقول له زوجني أختك بمائة على أن أزوجك أختي بمائة، فهذا ـ أيضاً ـ باطل عند المالكية ولكنه يفسخ بطلاق قبل الدخول فقط، أما بعد الدخول فإنه لا يفسخ، بل يثبت بالأكثر من الصداق المسمى وصداق المثل فإن كان المسمى هو الأكثر فإنه صداقهما، وإن كان صداق مثلهما هو الأكثر فهو صداقهما. ويراعي في كل واحدة منهما حالها. هذا حكم ما يسميه المالكية.

وأما ما يسمونه بالمركّب منهما ـ وهو أن يقول له: زوجني أختك ـ مثلاً ـ

(1) إرشاد الفحول: 112.

بخمسين درهماً على أن أزوجك أختي بلا مهر -، وهو في هذه الحالة صريح فيما لم يسم فيه، وذو وجه فيما سمي فيه - وحكمه عند المالكية أن المسمى لها المهر يفسخ عقدها قبل الدخول، ويثبت بعده بالأكثر من المسمى، وصداق المثل، فأي منهما الأكثر من الآخر يكون لها.

هذه صورة الشغار عند المالكية بجزئياته وأحكامها.

أما الشافعية فقد تقدم أنهم يوافقون المالكية على بطلان صريح الشغار وفساده ووجوب فسخه. أما تمام صورة هذه المسألة عندهم، فإنهم يقولون بالبطلان والتحريم فيما لو قال له: زوجتك بنتي على أن تزوجني بنتك وبضع كل واحدة منهما ومائة درهم صداق الأخرى، بمعنى أن إحداهما لها مائة درهم وبضع الأخرى في مهرهَا، والأخرى ليس إلاَّ بضع الأخرى مهر أخذه أخوها. وإنما قال الشافعية في هذه الصورة بالبطلان لأن ذكر المال لم يخرج البضع عن كونه صداقاً. وعلة التحريم أنه جعل كل منهما مشتركاً فيها، لأن كل واحدة مستحقة للرجل ولابنته فهي زوجة للرجل وصداق لبنته، فكان بعضها مشترك فيه اثنان، فأشبهت المتزوجة بالاثنين.

فلو لم يذكر البضع بأن قال: زوجتك ابنتي بمائة على أن تزوجني بنتك بمائة، فإن العقد يصح، ولكن يبطل المسمى، وذلك لأنه جعل المسمى في العقد الثاني زواج البنت والمائة، وزواج البنت الثانية غير معلوم، فبطل المسمىٰ كله في الثاني، ويبطل في العقد الأول، لأنه مبني على الفاسد - وهو الثاني - لأن النكاح مشروك به، والمبني على الفاسد فاسد، فإن وطئها في نكاح الشغار مطلقاً كان لها مهر المثل، لأن الشافعية يقولون: النكاح الفاسد يوجب مهر المثل. هذا مذهب الشافعية في هذه المسألة وأما مذهب الحنفية فقد أشار إليه المصنف بقوله: «**والحنفية لا تحكم بذلك**» وهو فسخ نكاح الشغار. وقد فسّروه - أي الشغار - بأنه: أن يزوِّج الرجل ابنته لابن الآخر - مثلاً - على أن يزوِّجه الآخر ابنته لابنه، على أن يكون بضع كل منهما صداقاً للأخرى. وهدا عندهم هو الشغار وحكمه عندهم أن العقد يبقى بمهر المثل، لأن النهي وارد على جعل البضع صداقاً، وذلك لا يصح كما لا يصح جعل الخمر والخنزير صداقاً، فيبطل الصداق المسمى، ويبقى العقد. ويفرض لكل واحدة منهما صداقها، هذا إذا ذكرا البضع صداقاً في أثناء عقد النكاح، فإذا لم يذكراه، فجواز ما كان كذلك عندهم أولى. «**وفي الحديث**» الذي أخرجه الجماعة

عن نافع عن ابن عمر «**أن النبي ﷺ نهى عن نكاح الشغار**» اللفظ المذكور في هذه الرواية: **نهى عن الشغار** «**فمن رأى**» من العلماء «**أن النهي يدل على فساد المنهيّ عنه**» كما هو مذهب الجمهور «**حكم بفسخ نكاح الشغار**. **ومن رأى**» من العلماء «**أنه لا يدل على فساده**» أي فساد المنهي عنه، كما هو رأي طائفة «**لم يحكم بفسخه**» بل يحكم بثبوته على الوجه الذي تقدم نقله عن الحنفية. وقد أجاب الحنفية عن هذا الحديث الذي ورد فيه النهي عن الشغار بأن النهي في هذا الحديث للكراهة، لا للفساد، وذلك لأن الشارع جعل فساد المسمى في الصداق موجباً لمهر المثل في غير هذا مع الكراهية، فيحمل النهي هنا على الكراهية قياساً على غيره «**ومنه بيع وشرط**» فقد اختلف في حكمه أيضاً لورود نهي النبي ﷺ في الحديث الذي أخرجه الطبراني في الأوسط عن عمرو بن شعيب، ولفظه: «أن رسول الله ﷺ **نهى عن بيع وشرط**»، وهو حديث غريب، وفي رواية أخرى عن عمرو المذكور عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لا يضمن، ولا بيع ما ليس عندك**» رواه الخمسة وصححه الترمذي، وابن خزيمة، والحاكم. ورواه أيضاً ابن عساكر في «تهذيبه» كما رواه غير من ذكر.

وقد اختلف العلماء في حكم جمع بيع وشرط، وقد اعتمدوا فيما اختاروه في ذلك على أحاديث نبوية وردت في هذا الشأن، وقد يجيبون عن هذا الحديث الذي ورد فيه هذا النهي بما تقتضيه اختياراتهم في هذه المسألة الأصولية التي حديثنا فيها وهي «اقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه»، كما أشار إلى ذلك المصنف.

**حاصل القول**: أن الفقهاء اختلفوا في هذه المسألة الفقهية، فذهب أبو حنيفة إلى بطلان البيع والشرط مطلقاً متمسكاً بهذا الحديث: «**نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط**». وذهب ابن شبرمة ـ القاضي الكوفي المعروف ـ إلى صحتهما مطلقاً متمسكاً بحديث جابر بن عبد الله الذي قال فيه: «إنه كان يسير على جمل له قد أعيا، فأراد أن يسيبه قال: ولحقني النبي ﷺ فدعا لي، وضربه، فسار سيراً لم يسر مثله، فقال: بعنيه، فقلت: لا، ثم قال: بعنيه، فبعته واستثنيت حُمْلانه إلى أهلي. فلما بلغت أتيته بالجمل فنقدني ثمنه، ثم رجعت فأرسل في إثري، فقال: أتراني ماكستك لآخذ جملك، خذ جملك ودراهمك فهو لك» وهذا الحديث متفق عليه. وفي لفظ لأحمد والبخاري: «وشرطت ظهره إلى المدينة» وللحديث ألفاظ فيها

اختـلاف كثير، وفي بعضها طول. وذهب ابــن أبي ليلى ـ عبد الرحمٰن بــن أبي ليلى من التابعين ـ إلى صحة البيع وبطلان الشرط متمسكاً بالحديث المروي عن عائشة: أنها أرادت بريرة للعتق فاشترطوا ولاءَها فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: اشتريها واعتقيها فإنما الولاء لمن أعتق» متفق عليه، ولم يذكر البخاري لفظة «أعتقيها».

وذهب الإمام مالك إلى العمل بهذه الأحاديث ونزل كل واحد منها على ما يظن أنه مورده، وبناء على ذلك قسم الشروط إلى ثلاثة أقسام:

**الأول**: الشرط الحلال، الجائز جمعه مع البيع، وهو كل شرط لا يؤثر في الثمن، كشرط الثمن إلى أجل معلوم غير بعيد جداً، وكالرجوع بدرك العيب والاستحقاق، فيعمل به.

**الثاني**: الشرط الحرام، كأن يبيعه جارية رفيعة على شرط أن لا يمنعها الدخول والخروج، فتدخل متى شاءت، وتخرج متى شاءت. أو يبيعه داراً بشرط أن تكون مجمعاً لأهل الفسق.

**الثالث**: ما يصح فيه البيع ويبطل فيه الشرط، مثل أن يبيعه ويشترط عليه عدم العهدة من عيب، أو استحقاق. قال الشوكاني: الشرط في البيع أقسام، **أحدها** يقتضيه إطلاق العقد، كشرط تسليمه. **الثاني**: شرط فيه مصلحة كالرهن، وهما جائزان اتفاقاً. **الثالث**: اشتراط العتق في العبد، وهو جائز عند الجمهور لهذا الحديث (يعني حديث بريرة). **الرابع**: ما يزيد على مقتضى العقد، ولا مصلحة فيه للمشتري، وهو باطل.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «**ومنه**» أي مما وقع فيه الخلاف الفقهي بناء على هذا الأصل «**الصلاة في الدار**» أي الأرض، إذ المعتبر هنا الغصب لا خصوصية المكان سواء كان المغصوب داراً أو غيرها «**المغصوبة**» وهي التي أُخذت من مالكها شرعاً بالقوة. فقد اختلف العلماء في الصلاة هذه، فذهب الجمهور إلى صحتها مع الإثم. وذهب بعض السلف والإمام مالك في رواية عنه والإمام أحمد وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم إلى فساد تلك الصلاة وبطلانها.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «**ومنه**» أي ما جرىٰ فيه الخلاف بين العلماء بناء على هذا الأصل «**بيع وسلف**» أي حكم جمع بيع وسلف «**لأن النبي ﷺ نهى عن بيع وسلف**»، وقد تقدم تخريج هذا الحديث، وقد فسره السلف بتفسيرين:

**الأول**: القرض. **الثاني**: السلم. والأول هو المعروف. قال ابن رشد: اتفق الفقهاء على أنه من البيوع الفاسدة، واختلفوا إذا ترك الشرط قبل القبض، فمنعه أبو حنيفة والشافعي وسائر العلماء، وأجازه مالك وأصحابه إلا محمد بن عبد الحكم، وقد روي عن مالك مثل قول الجمهور. وحجة المشهور أن النهي يتضمن فساد المنهي عنه مع أن الثمن يكون في المبيع مجهولاً، لاقتران السلف به. (بداية المجتهد/ بيوع الشروط).

قال البغوي: المراد بالسلف هنا القرض. قال أحمد: هو أن يقرضه قرضاً ثم يبايعه عليه بيعاً يزداد عليه، وهو فاسد، لأنه إنما يقرضه على أن يحابيه في الثمن. وقد يكون السلف بمعنى السلم، وذلك مثل أن يقول: أبيعك عبدي هذا بألف على أن تسلفني مائة في كذا وكذا. أو يسلم إليه في شيء ويقول: إن لم ينهيا المسلم فيه عندك، فهو بيع لك. (نيل الأوطار/ النهي عن جمع شرطين).

وقال الأمير الصنعاني: سلف وبيع، وصورة ذلك حيث يريد الشخص أن يشتري سلعة بأكثر من ثمنها لأجل النساء وعنده أن ذلك لا يجوز، فيحتال بأن يستقرض الثمن من البائع ليعجله إليه حيلة.

ثم قال المصنف: «وكذلك» أي ومثل ما تقدم من المسائل الفقهية المختلف فيها بناء على الاختلاف في هذا الأصل «**الصلاة في الأوقات الممنوعة والأمكنة الممنوعة ففي جميع ذلك خلاف بناء على أن النهي يدل على فساد المنهي عنه**» أي المنهي عن الصلاة فيها، وقد ورد النهي عن الصلاة فيها، فمن ذلك أحاديث نبوية، منها الحديث النبوي المتفق عليه المروي عن أبي سعيد، وهو: «أن النبي ﷺ قال: «**لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس**»، وقد روي بألفاظ أخرى.

وقد اختلف العلماء في الصلاة بعد العصر وبعد الفجر. فذهب الجمهور إلى أنها مكروهة، وادّعى النووي الاتفاق على ذلك، وتعقبه الحافظ بأنه قد حكي عن طائفة من السلف الإباحة مطلقاً، وأنَّ أحاديث النهي منسوخة، قال: وبه قال داود وغيره من أهل الظاهر، وجزم به ابن حزم، وهو مذهب بعض الزيدية.

وقد اختلف القائلون بالكراهة، فذهب الشافعي والمؤيد بالله إلى أنه يجوز من الصلاة في هذين الوقتين ما له سبب، واستدلا بصلاته ﷺ سنة الظهر بعد العصر. وذهب أبو حنيفة إلى كراهة التنفل كراهة تحريم بعد صلاتي الصبح والعصر. وقد

ورد النهي عن الصلاة في أوقات أخرى غير ما ذكر، وفيها خلاف بين الفقهاء.
والمالكية يحرم عندهم التنفل في أوقات سبعة، وهي:
أ ـ من ابتداء طلوع الشمس إلى تمام طلوعها.
ب ـ ومن ابتداء غروب الشمس إلى تمام الغروب.
ج ـ حال خطبة الجمعة اتفاقاً، وحال خطبة العيد على القول الراجح.
د ـ حال خروج الإمام للخطبة.
هـ ـ حال ضيق الوقت الاختياري أو الضروري للمكتوبة وهو لم يصلها.
و ـ حال تذكر الغائبة ـ إلا الوتر لخفته ـ لأنه يجب قضاؤها بمجرد تذكرها.
ز ـ حال إقامة الصلاة للإمام الراتب، فلا يجوز ابتداء التنفل في ذلك الوقت.
وعندهم الكراهة في أوقات أربعة:
أ ـ بعد طلوع الفجر إلى قبيل طلوع الشمس.
ب ـ بعد تمام طلوع الشمس إلى أن ترتفع قدر رمح، وهو اثنا عشر شبراً بالشبر المتوسط.
ج ـ بعد أداء العصر إلى قبيل الغروب.
د ـ بعد تمام الغروب إلى أن تصلى المغرب.
هـ ـ قبل صلاة العيد وبعدها في المصلى.
ولهم استثناء لبعض النوافل من ذلك مبسوطة في كتب الفروع.
هذه بعض الفروع التي بنيت على هذا الأصل.
وبعد هذا نرجع إلى ما عليه أهل المذاهب الفقهية الأربعة في شأن هذا الأصل على التحقيق، وذلك أنه قد تقدم في مجاري إيراد الآخذين ببعض المذاهب السابقة أن المالكية والشافعية من القائلين «بأن النهي يقتضي الفساد» وظاهر هذا أنهم يقولون بذلك مطلقا والصحيح أن القائلين بأن النهي يقتضي الفساد مطلقاً هم الحنابلة، فهم يقولون بفساد المنهي عنه سواء رجع النهي إلى ذات المنهي عنه ـ كبيع الحصاة ـ أو لأمر داخل فيه ـ كبيع الملاقيح ـ أو رجع لأمر خارج لازم ـ كالربا أو لأمر خارج غير لازم ـ كالبيع وقت النداء. أما صيغة النهي فهي: عند الإمام أحمد ـ حقيقة في الكف، وفي الفساد، وإن زال بعض ما تدل عليه ـ وهو الفساد ـ فذلك آت من دليل. وهي وإن زال بعض ما تدل عليه فإنها حقيقة فيما بقي من مدلولها، وهو التحريم، إن زال منها الفساد مثلاً.

أما غير الحنابلة فكل أهل مذهب من المذاهب الفقهية الثلاثة قد أتى بتفصيل في هذه المسألة، أما الحنفية فقد تقدم مذهبهم، وأما المالكية فقد أورد المصنف حقيقة مذهبهم في هذه المسألة قائلاً: «وتحقيق المذهب» المالكي في هذا الأصل أنه جار على التفصيل وذلك التفصيل هو «أن النهي عن شيء إن كان» وارداً ومسوقاً «لحق الله ـ تعالى ـ فإنه يفسد المنهي عنه، وإن كان لحق العبد فلا يفسد المنهى عنه المنهي عنه. ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن التصرية» وهو جمع اللبن بمنع حلبه ورضاعه اليومين والثلاثة فيظن المشتري أن الضرع منتفخ لكثرة اللبن فيه خلقة، وهو غش، والتصرية مأخوذة من صرَّيت الماء في الحوض إذا جمعته، ومنه صرى الماء في ظهره إذا جمعه سنين لأنه لم يتزوج. ويقال: صرى مخففاً ومشدداً.

«فقال» ﷺ في الحديث الذي رواه الشيخان وغيرهم عن أبي هريرة: «لا تصروا الإبل والغنم» أي لا تجمعوا الحليب في ضروعها بالامتناع من حلبها «فمن ابتاعها» أي اشترى مصراة «فهو» شرعاً محكوم له «بخير» بأفضل وأحسن «النظرين» الأمرين عنده، «إن شاء أمسكها» أي رضي حلابها «وإن شاء ردها» إلى البائع إن لم يرض حلابها، ورد معها «صاعاً من تمر» سواء كان اللبن قليلاً أو كثيراً، وسواء كانت ناقة أو شاة أو بقرة، وسواء تعددت المصراة أو لم تتعدد كما هو قول الأكثر، وهو ظاهر رواية البخاري، لأن لفظه: «من اشترى غنماً مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها ففي حلبتها صاع من ثمر»، إلا أن أكثر المالكية يرون أنه يريد على كل واحدة صاعاً من ثمر ورأوا أنه من المستبشع أن يلزم من أتلف لبن ألف شاة مثل ما يغرم متلف لبن شاة واحدة.

قال الشيخ خليل في مختصره: «وتعدد بتعددها على المختار، والأرجح».

وهكذا تجد أن النبي ﷺ خيّر من اشترى مصراة بين هذين الأمرين «فلم يحكم بفسخ البيع و» الدليل على أنه لم يفسخ «لو كان مفسوخاً لم يجعل للمشتري خياراً في الإمساك» لأن العقد الفاسد لا تترتب عليه ثمراته الشرعية «فلا يحقق الملك على الإطلاق» فهو كالعدم «فلما جعل له الخيار» في الإمساك والرد «دل على أنه لم يفسخ» وأنه عقد صحيح متوقف على إمضاء المشتري له. ومن المعلوم أن ما كان باطلاً فاسداً لا ينفع فيه اختيار المرء له، لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، وإحالة الأمر في ذلك على الاختيار دليل الصحة وعدم البطلان.

«وذلك» الذي حصل في هذا للمنهي عنه من عدم الفساد إنما حصل «لأن

**الحق فيه»** في ذلك المنهي عنه ـ أي التصرية هنا ـ «**للعبد، لا لله تعالى**» فلذا لم يفسد «و» أما «**إن كان النهي لحق الله تعالى فإنه**» أي المنهي عنه «**فاسد**» لا تترتب عليه أي ثمرة من ثمراته الشرعية، فإن كان من العقود فإنه لا يفيد حلية الانتفاع، ولا انتقال الملكية، ولا حلية الاستمتاع، وإن كان من العبادات فإنه لا يجزء ولا يسقط القضاء، وإن كان مما التزم به المرء من النذور، أو لزمه من الكفارات، فإنه لا يبرىء الذمة ولا يخرج من عهدة الاقتضاء.

«**ولذا قلنا**» معشر المالكية «**إن البيع وقت النداء**» الآذان «**للجمعة**» باطل «**يفسخ**» لأنه بيع حرام، ويفسخ إذا حصل ممن تلزمه صلاة الجمعة ولو مع مَن لا تلزمه كالعبد والمرأة والمسافر «**لأنه منهي عنه لحق الله تعالى**» وذلك لأنه وقع في وقت العبادة، والعبادة لله تعالى، وما نهي عنه إلا لذلك.

«**وهذا**» التفصيل في المنهي عنه بين ما لله تعالى وما للخلق «**هو وجه**» أي مبنىً وأساس «**تفرقة أكثر الرواة**» لفروع الفقه «**بين ما يفسخ من النكاح**» من بيانية بينت «**ما**» لما فيها من الإبهام «**المنهي عنه بطلاق وما يفسخ**» منه «**بغير طلاق**» لأنه لم ينعقد أصلاً، فلا يملك الزوج به عقدة النكاح، لكي يطلق «**فإنهم**» أي رواة الفقه «**قالوا كل**» عقد «**نكاح كان للزوج أو للزوجة أو للولي إمضاؤه أو فسخه فإنه يفسخ بطلاق**» لأنه منعقد وإنما كان منعقداً فلم يفسد «**لأن النهي فيه ليس إلا لحق من له الخيار**» من هؤلاء الثلاثة «**فالنكاح**» الجاري فيه هذا الحكم وهو الخيار «**في نفسه منعقد ليس بفاسد**» إذ لو كان فاسداً ما ثبت فيه الخيار لأحد، ومن المعلوم أن للزوجة الخيار في إمضاء عقود من النكاح وفسخها منها: إن لها الخيار في فسخ العقد إذا حدثت بالزوج عيوب، كالاعتراض، والجذام، والبرص، والجنون. وقد أوجبوا لها الخيار في ذلك، لأنها لو لم يجب لها الخيار، لأدى ذلك إلى استدامة الضرر والضرر يجب أن يزال.

وللوالي إمضاء العقد وفسخه في مثل زواج الصبي الذي هو وليّه بغير إذنه، بمعنى أن الشارع جعل للولي ذلك لينظر للصبي في الأصلح له، فإن استوت المصلحة خيّر وللسيد في عبده مثل ذلك.

وأما الزوج فله فسخ العقد أو إمضاؤه، إذا غر، أو غش، أو وجد عيوباً له الحق بها في الإمضاء أو الفسخ ـ كالبرص، والجذام، وأمراض النساء الخاصة بهن التي ترد بها المرأة، وهي منصوص عليها في كتب الفقه. وهذا الذي فيه لأحد

الثلاثة المذكورين الخيار والفسخ يفسخ بطلاق، لأن الحق فيه للعبد.

«**وأما كل نكاح لا خيار فيه**» أي في إمضائه أو فسخه «**لأحد الثلاثة**» المذكورين «**بل يجب فسخه على كل حال**» سواء وقع الدخول أم لم يقع سواء رضي هؤلاء الثلاثة أم لم يرضوا «**فإنه يفسخ بغير طلاق**» وذلك كنكاح امرأة خامسة، أو أم زوجته، أو خالة زوجته، أو عمتها مع زوجته، فهذا ليس فسخا بطلاق، إذ يقع بلا طلاق، ولا يحتاج لحكم من الحاكم لعدم انعقاده.

وإنما كان كذلك «**لأن الفسخ**» الذي يحصل «**فيه ليس لحق أحد منهم**» أي من الثلاثة المذكورين، «**ولو كان**» الفسخ «**لحق أحد منهم لسقط الفسخ**» وثبت العقد «**بإسقاطه حقه، فلما لم يسقط الفسخ بإسقاط أحدهم**» حقه «**علمنا أن الحق فيه لله تعالى، فكان**» لذلك «**فاسداً غير منعقد**» وبناء عليه «**فلا يحتاج في فسخه إلى طلاق لأن الطلاق**» في الحقيقة الشرعية «**إنما حل العقد، وحيث لا عقد فلا حل**» إذ بينهما تلازم شرعي «**فهذه**» القاعدة التي بيَّنها مفصلة هي «**قاعدة المذهب**» المالكي «**وما خرج عن هذا**» الذي ذكرناه لك في هذه القاعدة، «**فلم ينضبط به إنما هو**» أي إنما حصل ذلك الخروج «**لدليل منفصل**» يدل على خلاف هذا الذي ذكر.

على هذه الصورة حرر المصنف المذهب المالكي في هذه المسألة، وحققه كما قال. لكن ما في كتب المالكية التي بها الفتوىٰ ـ كما يقال ـ والتي بها دراسة الفقه المالكي، يخالف هذا الذي أورده المصنف هنا. فصورة المذهب المالكي في هذه الكتب قريبة مما عليه المذهب الحنفي فيها، في التقسيمات. ثم اختلفوا في الحكم كما سيأتي.

قال الشيخ خليل في «المختصر»: وفسد المنهي عنه إلا لدليل. قال شارحه الدردير: «وفسد منهي عنه» أي بطل، لم ينعقد سواء كان عبادة كصوم يوم العيد، أو عقداً كنكاح المريض، أو المحرم، وكبيع ما لا قدرة على تسليمه، أو مجهول، لأن النهي يقتضي الفساد إلا لدليل يدل على الصحة كالنجش والمصراة، وتلقي الركبان، ويكون مخصصاً لتلك القاعدة، ويؤخذ من هذا فساد الصلاة وقت طلوع الشمس، وغروبها، إذ لا دليل على صحتها ولا دلالة في قول المصنف «**وقطع محرم بوقت نهي على الصحة**». ومحل القاعدة ما لم يكن النهي لأمرٍ خارج فلا يقتضي فساداً كالصلاة بالأرض المغصوبة، والوضوء بالماء المغصوب، ألا ترى أن استغلال بقعة الغير بلا إذنه أو إتلاف ماله أو الإعراض عن سماع الخطبة، أو لبس

الحرير حرام في ذاته مطلقاً تلبس بالصلاة أم لا.

وقال محشي الدسوقي قوله: «وفسد منهي عنه» أي عن تعاطيه وهذه قضية كلية شاملة للعبادات والمعاملات، وهي العقود سواء كان العقد عقد نكاح أو بيع، كما مثل لذلك الشارح.

واعلم أن النهي عن الشيء إما لذاته كالدم والخنزير، أو لوصفه كالخمر وهو الإسكار، أو لخارج عنه لازم له كصوم يوم العيد لأن صومه يستلزم الإعراض عن ضيافة الله، فإن كان النهي لواحد مما ذكر كان مقتضياً للفساد. وهذا الفرق الفصيل بين المالكية والحنفية في هذه المسألة. وإن كان النهي عن الشيء لخارج عنه غير لازم كالصلاة في الدار المغصوبة، فلا يقتضي الفساد، فقول الشارح: و«**محل القاعدة**» أي فساد المنهي عنه إذا لم يكن النهي لأمرٍ خارج عنه غير لازم، أي بأن كان لذات الشيء أو لوصفه أو لأمرٍ خارج عنه غير لازم له. (حاشية الدسوقي/ باب البيوع).

وهكذا ترى أن ما ورد في هذا الكلام هو التسوية بين العبادات والمعاملات، فكل ما نهي عنه منها فهو فاسد إلا ما خرج بدليل منفصل، فإن كان المصنف يريد أن هذا الذي أورده مدرك ثبت لديه باستقراء أحوال ما نهي عنه شرعاً عند المالكية، فذاك، وأما إن كان يريد أن المالكية يقررون هذه المسألة الأصولية على هذا الوجه الذي ذكره فنصوصه لا تساعد على ذلك، وما في كتب الفتوى والتدريس يعد منتخلاً، ممحَّصاً، فهو زبدة ما عند علماء ذلك المذهب في ذلك الشأن. نعم، ذكر القرافي أنه يفرق بين العبادات والمعاملات فالنهي في العبادات يفيد فسادها وفي المعاملات يفيد الفساد على وجه تثبت معه شبهة الملك، وذلك أن البراءة تعتمد الإتيان بالمأمور به في العبادات، ولم يأت به فتبقى العهدة وإذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادات الواجبة، فأولى المحرم، فلو صلىٰ ألف ركعة ما نابت له عن صلاة الصبح. وأما المعاملات فهي أسباب، والسبب ليس من شرطه أن يكون مأموراً به، وحجة شبهة الملك مراعاة الخلل. وأما ما يتصل به على أصولنا لأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهي: تغير الأسواق، أو تغير العين أو هلاكها، أو حق تعلق الغير بها. (شرح التنقيح/ لازم النهي).

وأما ما قرره رحمه الله تعالى في أمر الأنكحة، وما جاء به من تفصيل فيها فإنه من المعلوم أن مدارك الفروع الفقهية متعددة. وقد يكون ما ذكره مدركاً من مدركات

ما ذكره من الفروع لكنه ليس وحده الاعتبار الفقهي المستحضر فيما ذكر، فأنت إذا تأملت كلام الفقهاء في تأصيل هذه المسائل تجد أنهم يذكرون اعتبارات فقهية أخرى مثل اتفاق العلماء واختلافهم وكون الخلل راجع إلى العقد أو الصداق (. . .).

وعلى هذا يمضون في تقريراتهم لما يبدونه من اختياراتهم الفقهية، ألا ترى أنهم يقولون في عقود الأنكحة المختلف فيها بقول، وإن كان الخلاف معهم واقعاً مع غير أهل مذهبهم، ويقول في المجمع عليه بقول آخر. فاتفاق العلماء واختلافهم في هذا الشأن معتبر ومعتمد.

هذا ما تيسر ذكره في شأن المذهب المالكي في هذه المسألة، أما مذهب الشافعية ـ وهو الذي بقي لنا ذكره من المذاهب الأربعة ـ فإن ما ذكره أهله في شأن هذه المسألة الأصولية وقالوا إنه مذهبهم الحقيقي فيها ذكره الإسنوي بقوله: «يدل عليه ـ على الفساد ـ في العبادات والمعاملات إلا إذا رجع إلى مقارن للعقد غير لازم له بل ينفك عنه كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء، فإن النهي إنما هو لخوف تفويت الصلاة، لا لخصوص البيع، إذ الأعمال كلها كذلك، والتفويت غير لازم لماهية البيع. (التمهيد/ النهي).

«**واعلم أن النهي يقتضي الدوام**» وقد كان الإجماع يقع على ذلك، بل زعم ابن برهان انعقاد الإجماع عليه، كما نقله عنه الأصفهاني. وقال الآمدي: اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً، خلافاً لبعض الشاذين. (الأحكام/ النهي) وقد ذهب إلى القول الشاذ في هذه المسألة فخر الدين الرازي، والبيضاوي، وتاج الدين الأرموي، وطائفة. وقد استدلّ أهل هذا القول الشاذ الضعيف بأدلة.

**منها**: أن النهي قد يراد منه المرة الواحدة، وقد يراد منه التكرار. ومثلوا لما يراد منه التكرار بقول الطبيب ـ مثلاً ـ للمريض الذي شرب الدواء: لا تشرب الماء، ولا تأكل اللحم، أي في هذه الساعة. وبأمثاله من هذا الصنف.

**ومنها** أن الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك بين المرة الواحدة والتكرار.

**ومنها**: أنه يصح أن يقال: لا تأكل السمك أبداً، وأن يقال: لا تأكل اللحم الآن، أي في هذه الساعة، وأما في الساعة الأخرى فكل. والأول ليس بتكرار، والثاني ليس بنقض، فثبت أن النهي لا يفيد التكرار. وقد رد هذا الدليل الذي ساقه

من ينكرون اقتضاء النهي للدوام، لأن قول الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم ولا تشرب الماء، إنما جاز فيه التكرار وليس بواجب فيه لعلة المرض. والكلام في النهي المجرد.

ودليل اقتضاء النهي للدوام أنه لو قال السيد لعبده: «لا تفعل كذا» وقدرنا نهيه مجرداً عن جميع القرائن، فإن العبد لو قال ذلك في أي وقت قدر، يعد مخالفاً لنهي سيده، ومستحقاً للذم في عرف العقلاء وأهل اللغة، ولو لم يكن النهي مقتضياً للتكرار والدوام لما كان كذلك. فإن قيل: إن النهي يردّ ويقتضي الدوام كما في النهي عن الربا، وشرب الخمر، ويَرِد ولا يراد به الدوام كنهي الحائض عن الصلاة، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير، ومقترنتان في الدوام وعدمه، والأصل أن يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك ولا تجوز، والدال على القدر المشترك لا يكون دالاً على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين. وأيضاً فإنه لو كان النهي مقتضياً للدوام لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل، وهو ممتنع.

أجيب عنه: النهي حيث ورد غير مراد به الدوام يجب أن يكون ذلك لقرينة. ثم إن جعله حقيقة في الدوام يجيز جعله مجازاً في المرة الواحدة لاستلزامه لها. أما إن جعل حقيقة في المرة فإنه لا يمكن التجوز في التكرار لعدم استلزامه له.

ثم إنك إن قلت: لا تضرب، فمعناه لا تدخل ماهية الضرب في الوجود، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عنه بإطلاق ودوام، أي بامتناع إدخال كل الأفراد، فصار الامتثال لا يتحقق إلا بالامتناع، فكان التكرار والدوام من لوازم الامتثال.

وقد اختلف القائلون بأن النهي يقتضي التكرار والدوام في الوجه الذي اقتضى به ذلك، هل اقتضاه بكونه ـ أي التكرار والدوام ـ لازماً للامتثال الذي لا يتحقق النهي إلا به، يكون لازماً من هذه الجهة لا من مدلول اللفظ. هذا رأي بعض الأصوليين، وذهب آخرون إلى أنه لازم لمنع إدخال الماهية في الوجود، فكان بذلك من مقتضى اللفظ، لأنه من لوازم مدلوله وهو المنع من إدخال أي فرد من أفراد المنهي عنه في الوجود.

واحتج من قال بهذا الرأي بأنه إذا كان النهي مانعاً من إدخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم بذلك، فهو منع من كل فرد من أفرادها، إذ لا يتصور المنع من إدخالها في الوجود إلا بالمنع من كل فرد، فكما أنه لا يتحقق الامتثال إلا بالمنع من

جميع أفراد المنهي عنه، كذلك لا يتحقق المنع المذكور إلا بذلك، فالدوام كما هو لازم للامتثال لازم للمنع من إدخال الماهية في الوجود، فكان مقتضاه، وكان ـ أيضاً ـ مدلوله دلالة عقلية، إذ الدلالة الوضعية لا تتصور هنا، لأن الكلام في النهي النفسي، لا في صيغته. وبذلك كان الدوام والتكرار مقتضى النهي ومدلوله معاً، إلا أن التعبير بالاقتضاء أفضل وأنسب من التعبير بالدلالة، لأن الدلالة تتبادر منها الدلالة الوضعية، وهي غير مرادة هنا ـ كما تقدم ذكره.

واحتج من قال بأنه لازم للامتثال فإن النهي النفسي يدل على الدوام دلالة التزام، وذلك للزوم الدوام لامتثال النهي، فإذا قلت لغيرك لا تسافر، فقد طلبت منه منع إدخال ماهية السفر إلى الوجود، ولا يتحقق امتثال جميع ذلك إلا بامتناعه من جميع أفراد السفر، فكان لازماً للامتثال ينتفي بانتفاء الامتثال، ويوجد بوجوده حاصل القول أن من الأصوليين من جعل الدوام لازم للامتثال، ومنهم من جعله لازماً للمنع الذي مدلول النهي. هذا إذا كان النهي مجرداً أو مقيداً بالتكرار، فما هو حكمه إذا قيد بالمرة هل يحكم عليه بأنه لم يزل يفيد التكرار أم لا؟

في ذلك خلاف، فمن الأصوليين من يرى أنه يقتضي الدوام وإن قيد بالمرة، لأن الدوام ظاهر لازم لمعنى النهي، بمعنى أنه دال على طلب الكف عن الحقيقة في ضمن جميع الأفراد، فيقتضي لزوم ذلك ظاهراً، وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنعه التصريح بخلافه، وبأن الظاهر غير مراد، وإنما يكون التصريح بذلك قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد. فمعنى قول الأصوليين: إن قضية النهي الدوام مُطلقاً أن ذلك لازم معناه الظاهر منه، ولو مع التقييد. وهذا المعنى صرح به جمع من محققي الأصوليين وقال بعضهم: إن النهي إذا قيد بالمرة لا يدل على الدوام، بل يكون حقيقة في المرة. وهذا يقوله من يقول: النهي لا يقتضي الدوام. وقد تقدم ذكرهم. ووافقهم في هذه المسألة ـ وهي أن النهي إذا قيد بالمرة انصرف إلى الدلالة على الواحدة ـ.

بعض من قال: النهي يقتضي الدوام، فالنهي إذا قيد بالمرة لا يدل عندهم بأي حال من الأحوال على الدوام، لأن المنع والامتثال إنما يقعان بمقتضى الزمان المصاحب لذلك النهي فإن كان مطلقاً أفاد الدوام، وإن كان مخصوصاً اقتضى لذلك

الذي اختص به فقط؛ إذن الدوام وعدمه إنما يستفدان من نوع الزمان المصاحب للأمر. هذا ما عنَّ ذكره في هذه المسألة «**هل النهي يقتضي الدوام أم لا**».

وأما مسألة «**هل يقتضي النهي الفور**» فقد أشار إليها المصنف بقوله عاطفاً له على الدوام: «**والفور**»يعني أن النهي يقتضي الفور، وفي ذلك خلاف بين الأصوليين فالذين يقولون: النهي يقتضي الدوام قالوا: النهي يقتضي الفور. وقد سبق أن نقلنا أن ابن برهان نقل أن الإجماع منعقد على أن النهي يقتضي الدوام، وهو ما كان عليه الحال في هذه المسألة إذ نقل الإجماع على أن الأمر يقتضي الفور كذلك. ولكن الحقيقة أن في ذلك خلافاً كما كان في المسألة السابقة. فكان إجراء النظر فيهما على سنن واحد فكان في هذه ما كان في تلك.

وأما مسألة اقتضاء النهي الأمر بضد المنهي عنه، فقد أوردها المصنف قائلاً: «**وكون ضد المنهي مأموراً به**» وقد عطف هذه المسألة على التي قبلها، وقد قال في كل ذلك ـ كما ترى ـ إن النهي يقتضيه، لأنه من ضرورياته فكان مستلزماً له ضرورة وجوب ترك المنهي عنه الذي لا يتحقق إلا بفعل ضده الوجودي، الذي لو لم يفعل لفات امتثال النهي. «**كما أنَّ المأمور به منهي عن ضده**» وما ذكرنا من مسائله هو المهم في الفقه، وقد تقدم ذكره وما فيه من بحث، وإذا كان مورداً بإيجاز.

«**القول في التخيير**» في العبادات، وهذا التخيير مورده الرخص وما شابهها «**اعلم أن اللفظ الدال على التخيير بين الفعل والترك**» مثل ما روي من أنه ﷺ قال: «**بين كل أذانين صلاة. ثم قال في الثالثة: لمن شاء**» أخرجه البخاري. وقوله ﷺ: «**الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر**» وما شابه ذلك مما ورد على سبيل التخيير. فإنه «**لا يدل على تسوية الطرفين**» أي الفعل والترك، وإنما يدل على رفع الحرج فقط «**ألا ترى أن المسافر يخير بين الصوم والفطر**» كما دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1].

«**والصوم أفضل عند جمهور أصحابنا**» المالكية «**والفطر أفضل عند بعضهم**» وهو ابن الماجشون (عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله، أبو مروان) الذي استحب للمسافر الفطر لقوله ﷺ: «**ليس من البر الصيام في السفر**» رواه البخاري عن جابر، ولفظه: «**كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه،**

---

(1) سورة البقرة، الآية: 184.

فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم. فقال: ليس من البر الصوم في السفر». وقد بنى ابن الماجشون على قوله هذا أن من صام في السفر ثم أفطر متعمداً من غير عذر لا يكفر.

«وكذلك هو» أي المسافر «مخير بين الإتمام» للصلوات التي فيها القصر، خلافاً لمن ذهب إلى وجوب القصر. فقد نقل عن أكثر علماء السلف وفقهاء الأمصار أن القصر هو الواجب في السفر. وهو قول علي، وعمر، وابن عمر، وابن عباس، وورد ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وقتادة، والحسن، وأبي حنيفة. وقال حماد بن سليمان: يعيد من صلى في السفر أربعاً. فجعل هؤلاء جميعاً القصر في السفر عزيمة، لكن المالكية والشافعي والحنابلة يرون أن المسافر مخير بين الإتمام «والقصر في السفر» وهو مذهب أكثر العلماء. وروي عن عائشة، وعثمان، وابن عباس «والقصر أفضل» عندنا وعند من وافقنا في هذه المسألة، وإنما كان القصر أولى لأنه المشهور من فعل رسول الله ﷺ في سفره، وهو فعل أكثر الصحابة والتابعين. فإن تكن رخصة ويسر وتوسعة فلا وجه للرغبة عنها فإن الله يحب أن تقبل رخصته وصدقته، ونأتيها، وإن تكن فضيلة فهو الذي ظننا، وكيف ما كانت الحال فامتثال فعله في كل ما أبيح لنا أفضل (ابن عبد البر/ التمهيد/ باب قصر الصلاة في السفر).

ومثل هذه المسألة من جهة جريان التخيير فيها مسألة العبد والمرأة والمسافر في الجمعة، وفي ذلك يقول المصنف: «وكذلك العبد والمرأة والمسافر» فإنهم «مخيرون في يوم الجمعة بين صلاة الجمعة وبين» صلاة «الظهر، والجمعة أفضل» كما تقدم ذكره في مسألة الواجب المخير.

«وإذا كان الأمر» في هذه المسألة «كذلك» وهو أن التخيير لا يقتضي التسوية بين الأمرين المخير فيهما «لم يصح الاحتجاج على التسوية» في الحكم «بين الطرفين» المخير بينهما «بالتخيير بينهما» لأن ذلك لا يفيد إلا رفع الحرج في اختيار أحد الطرفين ويبقى الآخر راجحاً لكونه أفضل. وقد قرر الإمام الشاطبي هذه المسألة على هذا الوجه فقال: «الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعتنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟».

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ

بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾[1]، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]. فلم يقصد في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[3]، ولم يقل: فله الفطر ولا فليفطر، ولا يجوز له، بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدة من أيام أُخر. وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾﴾[4] على القول بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[5]. فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث: أكذب امرأتي. قال له: «**لا خير في الكذب**» قال له: أفأعدها وأقول لها، قال: «**لا جناح عليك**» ولم يقل له نعم، ولا افعل إن شئت.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره من المواضع المذكورة وسواها.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[6]، يريد: كيف شئتم: مقبلة، ومدبرة، وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[7] وما أشبه ذلك. (الموافقات/ العزائم والرخص/ المسألة الرابعة).

وبهذا يكون هذان الإمامان قد اتفقا على إيراد هذه المسألة على وجه واحد،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 173.
(2) سورة البقرة، الآية: 192.
(3) سورة البقرة، الآية: 184.
(4) سورة النساء، الآية: 101.
(5) سورة النحل، الآية: 106.
(6) سورة البقرة، الآية: 223.
(7) سورة البقرة، الآية: 35.

وهذا أمر يفهم علماء الشريعة قيمته وقوته العلمية.

ثم ذكر المصنف أن التخيير محله الإباحة فقط عند من يجعل المندوب مأموراً به، والمكروه منهياً عنه، فقال: «والذين يرون أن المندوب مأموراً به» لدخوله في حد الأمر المنقسم إلى واجب، ومندوب، فكما أن الواجب مأمور به حقيقة، فإن المندوب ـ أيضاً ـ مأمور به حقيقة. وهو مستدعى ومطلوب كالواجب، لكن الواجب مطلوب مع ذم تاركه، والمندوب مطلوب مع عدم ذم تاركه، والطلب آتٍ من الشارع، فكون المندوب لذلك مأموراً به حقيقة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[1]. وهو ـ أيضاً ـ يطلق عليه الأمر في الكتاب والسنَّة، والأصل في الإطلاق الحقيقة. ثم إنه طاعة بالاتفاق، وليس ذاك لذات الفعل المندوب وخصوص نفسه، وإلا كان طاعة بتقدير ورود النهي عنه لأنه طاعة حينئذ طاعة على كل حال لخصوصية في ذلك بها كان طاعة. ولا لصفات من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث، مثل كونه فعلاً بدنياً، فإن الكثير من الأمور والحوادث تأتي من الذات، ولكنها لا تعتبر كلها مندوبة لأنها حادثة من الذات، وإن حصل ذلك في العبادات، وإلا كان كل فعل حادث طاعة، ولا لكونه مراد الله تعالى، إذ يقع كثير من الحوادث في الكون بإرادته تعالى الكونية، وهي ليست طاعة، ولا لكونه مثاباً عليه، لأن الثواب عليه لازم، ثم إنه إن لم يتب عليه لا يخرجه ذلك عن كونه طاعة ولا لكونه موعوداً عليه بالثواب، لأنه لورود فيه وعد لتحقق لاستحالة أن يخلف الله تعالى وعده... والثواب غير لازم له بالإجماع، فلم يبق شيء من الأقسام التي يحتمل أن يكون به طاعة غير ما ذكر، فتعين أن يكون طاعة لما فيه من امتثال الأمر، فإن امتثال الأمر يسمى طاعة. وقد ذهب إلى أن المندوب مأمور به القاضي الباقلاني على رواية، وجماعة من أصحاب الشافعي، وعلماء الأصول والفقهاء.

وقد ذهب إلى خلاف هذا القول أبو الخطاب الحنبلي والحلواني، والحنفية، وبعض الشافعية، وأبو بكر الباقلاني، والكرخي، والجصاص، فهؤلاء قالوا: إن المندوب مأمور به مجازاً، إذ لو كان مأموراً به حقيقة لكان تركه معصية ويدل على أنه غير مأمور به قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»

(1) سورة النحل، الآية: 90.

تقدم تخريجه. وقوله ﷺ لبريرة وقد عتقت تحت عبد: «**لو راجعتيه، فقالت: بأمرك يا رسول الله**» فقال: «**لا إنما شافع**»، فنفى الأمر في الصورتين مع أن الفعل فيهما مندوب، فدل على أن المندوب ليس مأموراً.

وقد رد هذا بأنه قد ثبت أن الحديث الأول قرن فيه الأمر بالمشقة، فدل ذلك على أن الأمر قد تركه ﷺ أمر إيجاب. ومثل ذلك يقال في الحديث الثاني، فإنها استفهمت عن الإيجاب، ثم إن الأمر هو الطلب والاقتضاء وهو موجود في الندب. وعلى هذا صح أن المندوب إليه مأمور به «**والمكروه منهي عنه**» حقيقة لأنه مطلوب الترك، والعلماء ذكروا أنه على وزان المندوب، فكما أن المندوب مأمور به، فالمكروه منهي عنه ـ أيضاً ـ على نسق واحد تأصيلاً، واستدلالاً، واعتراضاً، وتزييفاً، واختياراً.

وكل من جعلوا المندوب مأموراً به والمكروه منهياً عنه «**يجعلون التخيير مختصاً بالإباحة**» فقط، والإباحة تخيير الشارع المكلف في فعل الشيء وتركه من غير بدل «**وقد اختلفوا**» أي الأصوليون «**في كون الإباحة حكماً شرعياً**» كما هو رأي جماهير المسلمين، وذلك لأن الإباحة خطاب الشرع بالتخيير، وهو أمر غير ثابت قبل ورود الشرع، فثبت أن كون الإباحة حكماً شرعياً هو الصحيح «**أو**» كونه «**حكماً عقلياً**» إذ المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرج عن فعله وتركه، وقد كان ذلك «**ثابتاً بالبراءة الأصلية**» وهي بقاء الشيء على أصله المجرد من أي حكم يغير حاله، فبقي بريئاً من أي شيء يخرجه عن أصله الذي كان عليه وهو الإباحة، وهذا ثابت قبل ورود الشرع، وهو مستمر بعده، فلا يكون حكماً شرعياً. والظاهر أن من قال إن الإباحة حكم شرعي يثبت أمراً لا ينفيه من قال: إنها عقلية، لأن ما أثبته الجمهور هو الإباحة وهو خطاب الشرع بالتخيير، وهؤلاء المعتزلة لم ينفوه، وإنما نظروا إلى الإباحة من جهة بقائها على ما كانت. وما أثبته هؤلاء المعتزلة لم ينفه الجمهور، إذ لم ينفوا أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس بإباحة شرعية، وإنما قالوا: إن ذلك آتٍ من التخيير الشرعي في ذلك. فلم يتوارد الفريقان على مورد واحد في هذه المسألة.

«**وينبني على**» الاختلاف «**في ذلك**» الذي تقدم ذكره في أمر الإباحة الاختلاف «**في مسائل**» فقهية «**نشير إلى بعضها في فصل القياس**» الآتي في آخر الكتاب «**إن شاء الله تعالى**» وقد أتمَّ الله له ما أراد من ذلك فذكرها فيه.

وإذ قد بلغنا إلى ذكر هذا الذي ذكرناه أخيراً «**فهذا تمام**» نهاية «**الكلام**» الذي أوردناه «**في التخيير**» بالمعنى الذي تقدم ذكره «**وبه**» أي بهذا الكلام «**تمَّ الكلام في الطرف الأول**» من طرفي دلالة المنطوق.

«**الطرف الثاني**» من طرفي دلالة المنطوق يكون «**في الدلالة**» أي دلالة المنطوق «**على متعلق الحكم**» وذلك أن اللفظ يدل على الحكم بصيغته، ككون صيغة «**اِفعل**» فالحكم الذي يدل عليه هو الوجوب وإن كانت «**لا تفعل**» فالحكم الذي يدل عليه هو التحريم، وإن كانت «**افعل إن شئت**» ـ مثلاً ـ فالحكم الذي يدل عليه هو التخيير، وصيغ العموم تدل على الاستغراق، وهكذا. ثم إن اللفظ كذلك يدل على متعلق الحكم بمدلوله ومعناه، إذ الحكم لا يمكن أن يكلف به إذا ذكر إلا بتعيين أمر معين بذاته، ومذكور بنفسه، نحو ـ انظر ـ مثلاً، فالحكم هنا إيجاب النظر، فإيجاب حكم، والنظر متعلقه، ولا تكتب، فالحكم هنا حرمة الكتابة فالحرمة حكم، والكتابة متعلقه. ولولا أن الألفاظ تدل على متعلقات الأحكام دلالة بينة لما أمكن تمييز المكلف به من الأمور عن غيره، بل يصير الأمر بشيء كالأمر بضده بلا فرق، ويصير النهي عن شيء عن النهي عن ضده على السواء، وبذلك يسقط التكليف، لأنه يصير محالاً، لكن من نعمة الله تعالى أن الألفاظ تدل على متعلقات الأحكام وتمييز بعضها، فإذا قيل «كل» فمتعلق الحكم حينئذ هو الأكل، وإذا قيل: لا تشرب، فمتعلق الحكم هنا الشرب وهكذا.

هذا ولما كانت وجوه دلالة الألفاظ على متعلقات الأحكام مختلفة ومتفاوتة فهي ليست كلها على درجة واحدة اشتغل علماء الأصول ببيان ذلك وذكر تلك الوجوه لتمكين طالب هذا العلم من معرفة هذه الحقيقة ومعرفة تفاصيل ذلك على وجه يستوعب به أحوال هذه الجهة: جهة دلالة اللفظ على متعلق الحكم.

وقبل أن ننتقل إلى إيراد كلام المصنف في هذا الشأن نشير إلى أمرين أحدهما: إن اللفظ الذي يدل على الطرفين الحكم ومتعلقه، يكون مصوغاً للدلالة على ذلك شرعاً، أو لغة، أو عرفاً، وقد يدل عليهما لغة وشرعاً، وقد يدل عليهما شرعاً ولغة وعرفاً.

ثانيهما: أن المصنف لم يشتغل بتقسيم اللفظ من حيث هو إذ الأقسام التي اعتاد الأصوليون تقسيمه إليها، فأغلب الأصوليين يقسمون اللفظ إلى مفرد، ويذكرون أنواعه، وإلى مركب، فيذكرون أنواعه، وإلى مستعمل، ومهمل، وإلى

باق على ما وضع له. ومنقول إلى غير ما وضع له - المجاز والحقيقة العرفية والشرعية - ثم يذكر ما يعرض من التصرف فيه - الاشتقاق - ثم يذكرون ما يعرض فيه من صفات تخل بالفهم، ويسميها الأصوليون المخلات بالفهم. وراجح فيها ومقدم إذا حصل التعارض بينهما، ويذكرون ما يكون من الألفاظ خارجاً عن قاعدة الوضع التي هي «وضع اللفظ الواحد للمعنى الواحد» فما خالف ذلك فإنه يبحث في أمره ويناقش، وغير ذلك من المسائل التي أساسها البحث في اللغة، وعن وضعها، والواضع، وغير ذلك مما هو مبحوث في كتب الأصول.

ولا شك أن جريان البحث في الألفاظ على هذه الصورة سببه أن اللفظ وعاء الخطاب الشرعي. فهو مأخذه ومدركه، وبه بلاغه فكل شعائر الله تعالى وشرائعه وأحكامه وكل خصال الإسلام، وكلياته وجزئياته سواء تعلقت بالمكلف من حيث إنه مكلف أو تعلقت به من غير تلك الحيثية مأخذها ومدركها ومستخرجها هو اللفظ، فما جعل الله لهذا الدين دليلاً تؤخذ منه أحكامه، وأصول دينه، وفروعه، وكل ما خوطب به الخلق من الله تعالى إلاَّ اللفظ، فلذلك كان مورد نظر علماء الأصول وبحثهم ومحل استفراغ جهدهم بتعمق وإحاطة، واستقصاء لجميع جهاته، وأنحائه.

وأما المصنف رحمه الله فإنه اقتصر على ذكر ما يراه من ذلك مهماً، تبنى عليه الثمرة الفقهية، إذ بعض ذلك الذي يذكره بعض الأصوليين لا تبنى عليه الأحكام الفقهية ولا يكون عوناً على ذلك، فكان تركه أفضل لما فيه من إضاعة النظر، وإهدار الطاقة الفكرية من غير ظفر بجدوى تتصل بما وضع له علم أصول الفقه.

ومن ثم رأى المصنف رحمه الله كما ذكرنا الاقتصار على ما يراه مفيداً في سبيل العلم بطريق بناء الفروع على الأصول.

ولهذا اقتصر على هذا الذي نحن فيه على ما يتعلق بدلالة المنطوق تعلقاً ثابتاً، فكان من ذلك دلالة اللفظ على الحكم. ودلالته على متعلق الحكم كما سبق ذكره. وقد أتى ببيان هذا (الدلالة على متعلق الحكم) فقال: «**اعلم**» أيها الناظر الطالب لهذا العلم «**أن اللفظ**» المفرد الدال في محل النطق سواء كان حكماً أو غيره «**إما أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحداً، فإن لم يحتمل بالوضع**» احترز مما احتمله بالقرائن اللفظية أو الحالية «**إلا معنى واحداً**» ولا يحتمل غيره «**فهو النّصّ**» سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة، مأخوذ من قولهم: نصت الظبية جيدها إذا رفعته، وهنا منصة العروس لارتفاعها. وقيل: النص أصله

وصول الشيء إلى غايته. ومنه قول الراوي في الحديث: «كان رسول الله ﷺ يسير العنق فإذا وجد فجوة نص»، مُتفق عليه، أي رفع السير إلى غايته.

ومثال النص «**زيد**» فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها. وقد اعترض على التمثيل للنص بهذا اللفظ ـ زيد ـ باحتماله معنى مجازياً بناء على جواز التجوز بالعلم مطلقاً، وقد صرح النحاة بأن التوكيد في نحو جاء زيد نفسه لإثبات الحقيقة ورفع المجاز، وبذلك يكون جاء زيد من غير توكيد محتملاً لأن يكون الجائي ابنه، أو رسالته.

ورد هذا الاعتراض بأن المجاز لا يجري في زيد باعتبار مقيداً للذات المشخصة على كل حال، والمجاز الذي يدفع بالتوكيد إنما هو الذي يردّ على دلالة المركب، لا على دلالة زيد من حيث دلالته على الذات المشخصة التي وضع لها علماً عليها.

فإن كان في الكلام مجاز حذف، أظهر بجاء ابن زيد أو مجاز عقلي نحو: جاءت رسالة زيد، فإن زيداً هو هو لم تتبدل إفادته للذات المشخصة، سواء قصد في نحو: جاء زيد مجيء زيد حقيقة، أو مجيء ابنه أو رسالته. وبهذا فإن المجازين لا يخرجانه عن كونه نصاً فلا يحتمل إلا معنى واحداً. فإن قيل: يتجوز في العلم بالاستعارة كما في قولك: جاء حاتم، وما أشبهه من الأعلام وإذا كان ذلك يجري في تلك الأعلام، فزيد مثلها.

هذا قول لا يصح، لأنه قد تقرر في علم البيان: إن الأعلام المستعارة تؤول بمعان كلية، فإذا تضمن العلم وصفية لاشتهار مسماه بصفة صحت استعارته، لتأوله حينئذ بالكلي، فيصح أن يشبه رجل جواد بحاتم في الجود. ويستعار اسم له لتأوله بكلي، بأن جعل ذلك اللفظ موضوعاً لمفهوم المتناهي في الجود ادعاء، وادعى أن لمفهومه هذا فرداً مشهوراً، وهو الرجل المعهود الذي هو الطائي، وفرداً غير مشهور، وهو الرجل الجواد، كما ادعى أن أسداً يتناول مفهومه الحيوان المفترس، والرجل الشجاع، وأن الأول فرده المشهور، وأن الثاني فرده غير المشهور.

هذا كله على مذهب من يشترط أن يكون المشبه به كلياً كاسم الجنس وعلمه، وهم الجمهور. وأما العصام ومن قبله التفتازاني والسيد فقد منعوا هذا الشرط، وأجازوا ابتناء الاستعارة على ادعاء الاتحاد بين المشبه به والمشبه إذا كان المشبه به جزئياً، بل هذا أتم، وأبلغ، لأن المقصود من الاستعارة المبالغة في حال

المشبه بأن يساوي المشبه به فيه، وذلك يحصل بجعل المشبه من جنس المشبه به إن كان جنساً، أو جعله عينه إن كان شخصاً، فإن المقصود من قولك: رأيت اليوم حاتماً، أنه عين ذلك الشخص، لا أنه فرد من الجواد. وقد رد عبد الحكيم السيالكوتي هذا القول.

وأما العلم الذي لا يتضمن وصفية فقد أجمعوا على أنه لا تجري فيه الاستعارة مطلقاً، وبهذا يصح أن التمثيل للنص «**بزيد**» جارٍ لا اعتراض عليه، وأنه نص في معناه.

وقد ذكر كثير من العلماء أن النص يطلق على ثلاثة معان:

**الأول**: ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً. ويقال أيضاً: اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا هو النص إذا قورن بالظاهر وهو المقصود هنا. وهو المبني على «نص» بالمعنى اللغوي المتقدم.

**الثاني**: اصطلاح الفقهاء، وهو الذي عندهم دلالته قوية الظهور. وقد لاحظ الفقهاء في هذا أصل الظهور والارتفاع، وإن لم يكن إلى الغاية.

**الثالث**: اصطلاح الجدليين، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة، وملحظ هؤلاء معنى الظهور فقط.

هذا ما يتعلق بالنص، وأما غيره فقد أشار إليه المصنف بقوله: «**وإن احتمل**» أي اللفظ المفرد «**معنيين**» فإنه لا يخلو من أمرين «**فإما أن يكون راجحاً**» قوياً «**في أحد المعنيين**» اللذين يحتملهما «**أو لا يكون راجحاً**» في أي معنى من المعنيين اللذين يحتملهما، بل يكون متساوياً في إفادتهما «**ما لم يكن راجحاً، فإن لم يكن راجحاً في أيِّ المعنيين**» في أي منهما «**فهو المجمل**» وهو المتردد بين احتمالين فأكثر على السواء.

وقيل: ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

وقيل: ما أفاد شيئاً من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه.

وعرّفه المصنف بقوله: «**وهو**» لفظ «**غير متضح**» بيِّن «**الدلالة**» وبمثل هذا عرَّفه ابن الحاجب فقال: وهو في الاصطلاح: ما لم تتضح دلالته. والمراد ما كانت له دلالة في الأصل ولم تتضح، فلا يردّ المهمل. وعرف بغير هذا. واختلف في مأخذه اللغوي، فقيل: هو مأخوذ من أجمل الأمر إذا أبهم. وقيل: من أجمل الحساب إذا أجمع، وجعله جملة واحدة. وقيل: من الجمل، وهو الخلط، ومنه

قوله ﷺ: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها، فباعوها، وأكلوا أثمانها**» أي خلطوها بالسبك. ومنه العلم الإجمالي إذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم. واللفظ المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد.

هذا إن لم يتضح اللفظ في أحد معنييه أو معانيه «و» أما «**إن كان راجحاً في أحد المعنيين**» المحتمل لهما فإنه لا يخلو من أمرين «**فإما أن يكون رجحانه**» أي رجحان ذلك المعنى «**من جهة**» دلالة «**اللفظ**» عليه وذلك يكون بالوضع، وعلامة كونه حقيقة بالوضع تبادره ـ أي ذلك المعنى ـ إلى الذهن عند سماع اللفظة الدالة عليه. وقد يكون بشهرته في ذلك المعنى المتبادر وعلى ذلك تبادره إلى الذهن «**أو**» يكون رجحانه «**من جهة دليل منفصل**» قائم بذاته كما سيأتي «**فإن كان**» رجحانه «**من جهة اللفظ فهو الظاهر**» وهو المتردد بين احتمالين فأكثر هو في أحدهما أرجح، قلّت الاحتمالات أو كثرت، وعرف ـ أيضاً ـ بأنه ما دلَّ على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة. فاندرج تحته ما دلَّ على المجاز الراجح. وقيل: ما دلَّ دلالة ظنية، إما بالوضع ـ كالأسد للحيوان المفترس، أو بالعرف كالغائط للخارج المستقذر إذ غلبت فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض سمي ظاهراً بالنسبة إلى ذلك المعنى الراجح فيه ظاهراً، نحو: رأيت أسداً، فإنه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله، وهذا المعنى الأخير فيه مرجوح لأنه معنى مجازي، فدلالته إذن على الحيوان المفترس أرجح؛ فكان في ذلك ظاهراً بالنسبة للمعنى المرجوح فيه، وهو الرجل الشجاع، وهو وإن كان مرجوحاً فيه فإنه يصح استعماله فيه، إذ لا يشترط مقارنة القرينة للمجاز عند الأصوليين في كون اللفظ محتملاً له، على أن عند البيانيين إنما تجب عند تعين المجاز، دون احتماله.

واعلم أن النص والظاهر يشتركان في الرجحان، إلاَّ أن النص راجح، مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المسمى بالمحكم فإن المحكم جنس تحته نوعان: النص، والظاهر. حاصل القول رجحانه من جهة اللفظ على الوجه الذي تقدم ذكره.

«**وأما إن كان**» رجحانه، أي اللفظ «**من جهة دليل منفصل**» قائم بذاته «**فهو المؤول**» وهو في الاصطلاح الكلام أو اللفظ المصروف عن ظاهره إلى معنى يحتمله. والتأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله. وقيل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح.

وهذا يشمل التأويل الصحيح والفاسد، فإن أردت الصحيح زدت في الحد «**بدليل يصيره راجحاً**»، فيكون الحد حينئذ «**حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً**»، لأن التأويل بلا دليل، أو بدليل مرجوح، أو بمساوٍ، تأويل فاسد.

والتأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أي رجع إليه. ومآل الأمر مرجعه. وقيل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة. يقال لفلان علينا إيالة، وفلان أيل علينا أي سائس فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه. وقيل: التأويل آخر الأمر، وعاقبته. يقال: مآل هذا الأمر أي مصيره.

والتأويل الاصطلاحي مشتق من الأول، وهو العاقبة والمصير «**فخرج**» تحصّل «**من هذا**» التقسيم «**أن اللفظ**» المفرد «**إما**» أنه «**نص وإما**» إنه «**مجمل، وإما**» إنه «**ظاهر، وإما**» أنه «**مؤول**» وبهذا الحصر يكتسب العلم بأحوال اللفظ المفرد، وحقيقة أمره هي حيث تصوره بأصنافه وهذا مفتاح العلم بمسائله.

وإذ قد أدركت تصوره «**فينبغي**» من أجل العلم بمسائل وطريقة النظر الفقهي فيه «**أن تعقد**» في كل قسم من هذه الأقسام «**الأربعة فصلاً**» تجمع فيه فوائده، ومنهج النظر فيه، وتذكر فيه أمثلة فقهية تبين بها مسائله، ونظر أهل العلم فيها.

«**الفصل الأول**» من الفصول الأربعة المعقودة في أقسام اللفظ المفرد الأربعة «**في**» مسائل «**النص**» تقدم تعريفه «**وهو لا يقبل الاعتراض**» من جهة دلالته على ما هو نص فيه، لأنه قطعي لدلالة، ولذلك فهو لا يقبله «**إلا من غير جهة دلالته على ما هو نص فيه**» من معنى، وقد يعارض من جهات أخرى ككونه معارضاً بدليل آخر يراه المعارض أقوى منه، أي من ذلك النص وما يقتضيه من حكم لاعتبارات فقهية وقواعد يبنىٰ عليها مجاري نظره في النصوص الشرعية، أو كونه قد صاحبته أمور فيما ورد فيه من كلام أبهم المراد بها، وخفي، فلم يتضح على وجه بيِّن صريح، فانسحب ذلك الإبهام والخفاء على ذلك الكلام كله، فاعترض على جريان حكم ذلك النص فيما ورد فيه من هذه الجهة.

حاصل القول أن الاعتراض على النص من جهة دلالته على ما هو نص فيه ممنوع، ولكن قد يصاحبه ما لا يفيد القطع من ألفاظ، أو أحوال ككونه ظني الثبوت، وما شابه ذلك فيعترض على جريان حكمه فيما ورد فيه من موضوع من تلك الجهات. أما الأول ـ وهو معارضة النص من جهة كون حكمه معارضاً بدليل

آخر يسقطه، فذلك يجري في كل ما ترد فيه الأحاديث بشروط يشترطها بعض الفقهاء في قبولها، فالحنفية مثلاً لا يقبلون الحديث إذا عمل راويه بخلافه، أو كان راويه غير فقيه، أو خالف الدليل القطعي، وغير ذلك مما هو مبثوث في كتبهم وكتب الأصوليين، وغيرها، فما قيمة كون اللفظ نصاً إذا ورد في حديث يردّ بهذه بمثل هذه الاعتبارات والشروط وبذلك يعلم أن الأحاديث ـ مثلاً ـ التي ألفاظها نصوص قطعية الدلالة، لا ترد من جهة دلالتها على ما هي نص فيه، وإنما لاعتبارات وقواعد يردّ ما يردها بها من يرى أنها مقدوح فيها من جهات أخرى «**مثاله**» أي مثال ما اعترض فيه على النص من غير جهة دلالته على ما هو نص فيه «**احتجاج أصحابنا**» المالكية «**على أن غسل الإناء**» من ولوغ الكلب فيه بعد إراقة مائه إن كان به ماء، سواء كان ذلك الكلب مأذوناً في اتخاذه أم لا. والولوغ إدخال اللسان وتحريكه، ولا يغسل بسقوط لعابه فيه، فإن ولغ فيه فغسله «**سبع**» من المرات «**لا ثلاث**» مرات، وإنما قالوا يغسل سبعاً احتجاجاً «**بقوله ﷺ: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً**» تقدم تخريجه «**والحنفية يوجبون الغسل**» للإناء الذي ولغ فيه الكلب «**ثلاثاً**» فقط «**لكنهم**» في مجاري اعتراضهم على مخالفيم في هذه المسألة «**لا ينازعون في دلالة لفظ السبع على العدد المعلوم**» لأن العدد نص في ذلك، «**بل**» حرف إضراب وانتقال «**يقولون**» في احتجاجهم على هذا الذي ذهبوا إليه في هذه المسألة «**كان أبو هريرة يفتي بغسل الإناء**» إذا ولغ الكلب فيه «**ثلاثاً**» من المرات فقط. فقد روى الدارقطني والطحاوي عنه: أنه يغسل من ولوغه ثلاث مرات.

«**وهو**» أي أبو هريرة «**راوي الحديث**» الذي تقدم والذي ورد فيه أن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع «**فدل**» إفتاؤه في هذه المسألة بخلاف ما رواه فيها «**على أن الحديث**» المذكور الذي فيه أن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً «**غير معمول به**» ولا يمكن أن يترك العمل به إذ الدليل أوجب ذلك. والصحابي لفضله ودينه لا يجوز أن يترك الحديث، ويعمل بخلافه بعد ما رواه وبعد ما بلغه، إلا وقد علم نسخ الخبر، فوجب لذلك أن يسقط الاحتجاج به، وقد رد على قول الحنفية بأمور:

منها: إن قول رسول الله ﷺ حجة، وقول الراوي ليس بحجة، فلا يعارض الحجة ما ليس بحجة.

ثم إن الراوي يحتمل أنه علم نسخه، ويحتمل أنه نسيه، أو تأوله، فلا تترك سنة ثابتة بتجويز النسخ.

ثم إن الظاهر أنه ليس معه ما ينسخه، لأنه لو كان معه ناسخ، لرواه في وقت من الأوقات. ولما لم يظهر ذلك دلَّ على أنه نسيه.

وبعد ما ذكر المصنف رحمه الله هذا المثال المسوق لبيان جهة من الجهات التي يعترض فيها على حكم النص قال: «**وقد يعتقد معتقد في العدد أنه نص في القصر عليه**» بحيث لا يجوز تجاوز ذلك العدد فيما ورد فيه على وجه مقطوع به، بحيث يكون تجاوزه اعتراضاً على النص فيما هو نص في الدلالة عليه «**وهو**» أي العدد «**في الحقيقة ليس بنص في ذلك**» وهو القصر عليه فيما ورد فيه من غير زيادة عليه «**بل هو نص في الانتهاء إليه**» أي إلى ذلك العدد، فيمنع الاقتصار على ما هو دونه، لأنه نص في وجوب حمل اللفظ على الانتهاء إليه، واستكماله «**وهذا**» مثل له بأمثلة «**كقوله ﷺ**: «**خمس فواسق يقتلن**» أي لا حرج في قتلهن ولا جناح «**في الحل والحرم**» ـ رواه الشيخان ـ، وتلك الخمس هن: العقرب والفأرة والكلب العقور والحدأة، فذكر هذا العدد نص في وجوب الحكم برفع الجناح في هذا العدد كاملاً، فلا يجوز قصر الحكم على أقل منه، بحيث يقول قائل: إن الجناح مرفوع في قتل أربع منها فقط، فالنص وهو العدد يمنع من ذلك، ويوجب الانتهاء إلى ما هو نص فيه وهو الخمس كاملة غير منقوصة.

وأما حكم الزيادة على ذلك فقد قال المصنف فيه «**فإن ذلك**» العدد «**ليس نصاً على منع الزيادة على الخمس**» وبذلك فالزيادة عليه بما يثبت جواز تلك الزيادة عليه شرعاً سائغ، لأن تلك الزيادة لا يدل ذلك الحديث بنصه على منعها «**بل ولا يدل**» على منعها «**بمنطوقه**» إذ لا معارضة بين ذكر الخمس وما فوقها، إذ لا يرجع عليها بتقييد ولا تخصيص. فعلم أن حكم ما زيد إذا زيد بدليل شرعي مثل ما ذكر، لا خلافه، وقد أورد الحافظ ابن حجر ـ في الجمع بين رواية كون الصلاة في الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة، ورواية كونها تفضلها بسبع وعشرين وجهاً من جملة ما أورده في ذلك من الوجوه نصه ومنها أن ذكر القليل لا ينفي الكثير (. . .) وعلى هذا فقيل ـ وهو الوجه الثاني ـ: لعله ﷺ أخبر بالخمس، ثم أعلمه الله بزيادة الفضل، فأخبر بالسبع. (فتح الباري/ باب فضل صلاة الجماعة).

«**وإنما يدل**» العدد المذكور على نفي الحكم عما عداه «**بمفهومه. وللعدد مفهوم**» سيدرس ويبحث «**كما سيأتي إن شاء الله تعالى**» هذا «**وقد فرق بعض الأصوليين**».

«**بين ذكر العدد في نفس الحكم**»، كقوله ﷺ: «**فليغسله سبعاً**» فإن الحكم وهو الغسل هو المقيد بالعدد، وهذا ما يعنيه بذكر العدد في نفس الحكم «**وبين ذكره**» أي العدد «**بمتعلق الحكم**» أي في متعلق الحكم «**كقوله** ﷺ: **خمس فواسق**» يقتلن في الحل والحرام، فإن المحكوم عليه وهو الفواسق هو المقيد بالعدد في هذا الحديث.

ومن فرق بين الحالين «**جعل المنع من الزيادة على ثلاثة أيام في**» بيع «**الخيار نصاً**» مفعول ثان لجعل، ومعنى جَعْلِه المنع مما ذكر نصاً أنه يراه حكماً مقطوعاً به. وذلك مأخوذ «**من قوله** ﷺ» للذي شكا إليه أنه يخدع في البيع، أو شكا أهله للنبي ﷺ ذلك. واسم هذا الرجل حبان ـ بفتح الحاء ـ ابن منقذ، وقيل: إن القصة لمنقذ والد حِبَّان، فجزم قوم بهذا، وجزم قوم بالأول، فقالوا إنه الذي قال له عليه الصلاة والسلام: «**إذا بايعت فقل لا خلابة، ولك الخيار ثلاثة أيام**» رواه بهذا اللفظ البخاري في تاريخه وابن ماجه والدارقطني وعن ابن عمر قال: ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: من بايعت، فقل: «**لا خلابة**» أخرجه الشيخان، وأبو داود والنسائي.

وعنه ـ أي ابن عمر ـ أيضاً: «**أن منقذاً سفع في رأسه في الجاهلية مأمومة، فخبلت لسانه، فكان إذا بايع يخدع في البيع. فقال له رسول الله ﷺ: بايع وقل لا خلابة، ثم أنت بالخيار ثلاثاً**. قال ابن عمر: فسمعته يبايع، ويقول: **لا خلابة، لا خلابة**» رواه الحميدي في مسنده والبخاري في تاريخه والحاكم في مستدركه.

وعن محمد بن يحيى بن حَبان قال: هو جدي منقد بن عمر، وكان رجلاً قد أصابته أمة في رأسه فكسرت لسانه، وكان لا يدع على ذلك التجارة، فكان لا يزال يغبن، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال: إذا أنت بايعت، فقل: لا خلابة، ثم أنت في كل سلعة أنت ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، إن رضيت فأمسك، وإن سخطت فارْدُدْها على صاحبها» رواه البخاري في تاريخه، وابن ماجه، والدارقطني.

وعن أنس: أن رجلاً كان في عقدته ـ أي رأيه ونظره في مصالح نفسه ـ ضعف، وكان يبايع. وأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله احجر عليه، فدعاه رسول الله ﷺ فنهاه، فقال يا رسول الله: إني لا أصبر على البيع. فقال: «**إذا بايعت، فقل هاءَ وهاءَ ولا خلابة**» أخرجه أبو داود والنسائي، وابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح غريب.

هذا ما يتعلق بألفاظ هذا الحديث أما شأن العدد وهو موضوع الكلام «**فإن هذا الحديث**» ورد فيه العدد قيداً «**في الحكم**» وهو الخيار «**كما في محل الحكم**» وهو البيع المقول فيه ما ذكر، وهو لا خلابة أو لا خديعة.

وإذا تقرر أن هذا العدد متعلق بالحكم «**فلا تصح الزيادة في الخيار**» مطلقاً «**على ثلاثة أيام**» سواء دعت الحاجة إلى الزيادة في ذلك، أو لم تَدْعُ. هذا قول الشافعية «**وهذا الذي ذكروه**» في هذه المسألة «**لا ننازعهم فيه**» أي في صحته «**بل نقول**» بناء على ما في مذهبنا من تفصيل في شأن الخيار في البيع «**الخيار الذي يكون للغبن**» أي لأجل درئه ودفعه «**يتحدد بثلاثة أيام**» إذا شرط ذلك في البيع. إذ بيع الخيار عند المالكية مؤسس على الشرط في ثبوته، وعلى حسب الحاجة إليه في المبيع، فجعلوا في بيع الدار شهرين وستة أيام، وقيل مدة الخيار فيها شهران لسبر حيطانها، وأسسها، وغير ذلك. وجعلوا مدة الخيار في الدابة والعروض ثلاثة أيام. وهكذا قدَّروا لكل مبيع مدة الخيار فيه.

قال القرافي: «إن الخيار يشترط بحسب الحاجة في كل مبيع على حسبه. وجوزه ابن حنبل لأي مدة أراد لقوله ﷺ: «**المؤمنون عند شروطهم**»، ومنعه الشافعي في الزائد على ثلاثة أيام، لما في مسلم: «**أن حَبان بن منقذ وكان قد أصابته جراحة في رأسه، فكان يخدع في البيع، فشكا أهله إلى النبي ﷺ فنهاه، فقال: لا أصبر، فقال: إذا بعت، فقل لا خلابة، وللبائع الخيار ثلاثة**».

ويدل من وجهين، أحدهما: أن حاجته للخيار شديدة، لأنه كان يغبن، فلو جاز الزائد على الثلاث لجوزه له.

وثانيهما: التحذير الشرعي يمنع الزيادة كأوقات الصلوات، ولأن شرط الخيار شهراً غرر، لأنه لا يدري كيف يكون البيع حينئذ، ولا ما يحصل له من الثمن، أو المثّمن، وقياساً على المصراة.

الجواب عن الأول: أنه متروك بالإجماع، فإنه عليه السلام جعل له خيار الثلاث بمجرد العقد، ولو قال آخذه: «أنا اليوم لا خلابة»، لم يكن له خيار شرط، ولأنه روي أنه كان يتبحر في الرقيق، فجعل له ذلك، فلا يتناول محل النزاع في الدُّور، وغيرها. وأما التحديد فيلزم إذا جهل معناه. أما إذا عقل فلا، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**تحضين في علم الله ستة أيام أو سبعة وليس حدّاً إجماعاً**».

وعن الثاني: أنه عذر تدعو الحاجة إليه كخيار الثلاث بل هو أولى من خيار المجلس لعدم انضباطه، وهذا منضبط.

وعن الثالث: أن المصلحة تحصل بالثلاث لتبيين التدليس بخلاف ها هنا، ثم سر الشريعة معنا، لأنَّا أجمعنا أن مشروعية الخيار إنما كانت لاستدراك المصلحة، فوجب أن يشرع منه ما يحصلها كيف كانت تحصيلاً لمقصود الشرع، ولأنه أجل من مقصود العقد، فلا يتجرد كالأجل في السلع أو الثمن» (الذخيرة/ في لزوم العقد وجوازه).

وإلى ما تقدم من التفصيل عند المالكية في هذه المسألة أشار المصنف بقوله: «**وأما الخيار الذي يعرض في البيع لاختبار المبيع**» ومعرفة حاله، وهو المسمى عندنا ـ أي عند المالكية ـ بخيار التروي، والخيار الشرطي «**فلا تحديد**» مضبوط معين عام لكل مبيع «**عندنا فيه**» أي في ذلك الخيار، بل هو متفاوت «**ويختلف**» في مقداره «**باختلاف السلع**» كما تقدم بيان ذلك.

وللعلماء نظر في حديث حبان بن منقذ، هذا من جهة دلالته على الخيار. ومفاد كلمة «**لا خلابة**» فقالوا: لقنه النبي ـ ﷺ ـ هذا القول ليتلفظ به عند البيع، فيطلع به صاحبه على أنه ليس من ذوي البصائر في معرفة السلع ومقادير القيمة، فيرى له ما يرى لنفسه. والمراد أنه إذا ظهر عيب رد الثمن، واسترد المبيع. واختلفوا في هذا الشرط هل كان خاصاً بهذا الرجل أم يدخل فيه جميع من شرط هذا الشرط؟ فعند مالك وأحمد في رواية عنه، وبعض علماء الزيدية: أنه يثبت الرد لكل من شرط هذا الشرط، ويثبتون الرد لكل من لم يعرف قيمة السلع. وقيده بعض المالكية بكون الغبن فاحشاً، وهو ثلث القيمة عندهم. قالوا: بجامع الخدع الذي لأجله أثبت النبي ـ ﷺ ـ لهذا الرجل الخيار. وأجيب بأن النبي ـ ﷺ ـ إنما جعل لهذا الرجل الخيار للضعف الذي كان في عقله، كما في حديث أنس المذكور، فلا يلحق به إلا مَن كان مثله في ذلك بشرط أن يقول هذه المقالة، ولهذا روي أنه كان إذا غبن يشهد رجل من الصحابة أن النبي ـ ﷺ ـ قد جعله بالخيار ثلاثاً، فيرجع في ذلك.

وبهذا يتبين أنه لا يصح الاستدلال بمثل هذه القصة على ثبوت الخيار لكل مغبون، وإن كان صحيح العقل، ولا على ثبوت الخيار لمن كان ضعيف العقل إذا غبن، ولم يقل هذه المقالة. وهذا مذهب الجمهور، وهو الحق. واستدلّ بهذه

القصة على ثبوت الخيار لمن قال: لا خلابة، سواء غبن أم لا، وسواء وجد غشاً أو عيباً أم لا، ويؤيده حديث ابن عمر الآخر. والظاهر أنه لا يثبت الخيار إلا إذا وجدت خلابة، لا إذا لم توجد، لأن السبب الذي ثبت الخيار لأجله هو وجود ما نفاه منها، وهو الخديعة، وإذا لم يوجد فلا خيار. (انظر: نيل الأوطار، باب شرط السلامة من الغبن).

وقال النووي: «واختلف العلماء في هذا الحديث فجعله بعضهم خاصاً في حقه ـ أي حق صاحب القصة ـ وأن المغابنة بين المتبايعين لا خيار للمغبون بسببها سواء قلّت، أو كثرت». وهذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة، وآخرين، وهي أصح الروايتين عن مالك.

وقال البغداديون من المالكية: للمغبون الخيار لهذا الحديث بشرط أن يبلغ الغبن ثلث القيمة، فإن كان دونه فلا. والصحيح الأول لأنه لم يثبت أن النبيَّ ﷺ أثبت له الخيار، وإنما قال له: قل: لا خلابة، أي لا خديعة، ولا يلزم من هذا ثبوت الخيار، ولأنه لو ثبت أو أثبت له الخيار كانت قضية عين، لا عموم لها، فلا ينفد منه إلى غيره، إلا بدليل. (المباركفوري/ تحفة الأحوذي/ باب ما جاء فيمن يخدع في البيع).

ثم انتقل المصنف رحمه الله إلى ذكر مسألة من مسائل هذا الأصل، وهو أن الاعتراض لا يكون على النص من جهة دلالته فيما هو نص فيه، وإنما من جهات أخرى، فقال: «**وما يدل**» أي ومثال ما يدل «**أيضاً نصاً على الحكم احتجاج أصحابنا**» المالكية «**على أن الإمام مخيّر في الأسرى بين المن**» عليهم وعلى أهليهم بفك أسرهم والعفو عنهم «**والفداء**» بأن تفادوهم بمال تأخذونه منهم «**لقوله تعالى**: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[1]. **وهذا**» الكلام «**نص في التخيير**» ووجه كونه نصاً فيه أنه لا يحتمل غيره، فهو قطعي في الدلالة على ذلك، فتلك الألفاظ قطعية في إفادة التخيير.

ولذلك ذهب جمهور العلماء إلى العمل بمقتضاها، فقالوا بأن الأمر في الأسارى الكفرة من الرجال موكول شرعاً إلى الإمام يفعل في أمرهم ما يراه أنفع للمسلمين وأليق بمصلحتهم. وعلى هذا المالكية. قال ابن عبد البر: «**للإمام قتل**

(1) سورة محمد، الآية 4.

**الأسير العاقل، وله أن يمن عليه، فيترك قتله، وله أن يفادي به إن كان في ذلك نصر للمسلمين، وإلا لم يكن ذلك له.** (الكافي/ باب حكم الأسارى والسبي).

وهذه الآية أقوى حجج الجمهور، ومنهم المالكية، فيما قالوا به في هذه المسألة، وأوردت على الوجه الذي تقدم، وهي أنها نص في ذلك «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» القائلون لا يجوز المنُّ أصلاً لا بفداء ولا بغيره، وليس للأسارى الذكور الكافرين إلا القتل أو الاسترقاق، مجيبين عن هذا الدليل «**هذا وإن كان نصاً في التخيير**» كما قلتم، ونحن لا ننازعكم في ذلك «**إلا أنه مُغَيٌّ**» مقيد «**بغاية مجهولة**» فانسحبت الجهالة على ذلك النص ـ أيضاً ـ «**وهو**» أي الغاية، ولعله ذكّره باعتبار ما بعده «**قوله تعالى**: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[1]، **ووضع الحرب أوزارها**» **غاية** «**مجهولة، فإنه يحتمل أن يكون المراد منه**» أي من وضع الحرب أوزارها «**حتى لا يبقى شرك**» كما قال قتادة في تفسيره هذه الآية. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، «**أي إلى يوم القيامة**» كما روي أن سلمة بن نفيل أتى رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: إني سبيت الخيل وألقيت السلاح ووضعت أوزارها، وقلت: لا قتال، فقال له النبي ﷺ: «الآن جاء القتال، لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الناس يزيغ الله تعالى قلوب أقوام، فيقاتلونهم، ويرزقهم الله منهم، حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك، إلا أن عقد دار المؤمنين بالشام، والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة» رواه أحمد والنسائي. ورواه أبو القاسم البغوي بلفظ آخر. (انظر تفسير ابن كثير عند هذه الآية).

«**ويحتمل أن يريد**» بهذه الغاية «**حتى يفترق القتال ويحتمل غير ذلك**» من المعاني، مثل أن يكون المراد بالأوزار أوزار المحاربين، وهم المشركون، بأن يتوبوا إلى الله عزَّ وجلَّ، أو أن يكون المراد أوزار أهلها بأن يبذلوا الوسع في طاعة الله تعالى، أو أن يكون المراد أثقالها وآلاتها التي لا تقوم إلا بها كالسلام والكراع.

وبذلك يمكن أن تكون «حتى» متعلقة بالضرب والشد ويمكن أن تكون متعلقة بالمن والفداء. فالمعنى على كلا الوجهين عند الجمهور أنهم لا يزالون على هذا الأمر من المن والفداء أبداً إلى أن لا يكون حرب مع المشركين. وذلك إذا لم يبق

(1) سورة محمد، الآية: 4. (2) سورة البقرة، الآية: 193.

لهم شوكة. وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا علق بالضرب أو الشد: فالمعنى: أنهم يقتلون ويؤسرون حتى تضع جنس الحرب الأوزار. وذلك حين لا تبقى شوكة للمشركين. وإذا علق بالمن والفداء، فالمعنى: أنه يمن عليهم ويفادون حتى تضع حرب بدر أوزارها. (انظر: الزمخشري الكشاف/ تفسير النسفي/ عند هذه الآية).

«**وبالجملة**» الجامعة للب ما عليه مدار النظر في هذه المسألة «**فيحتمل هذا الذي ورد فيه في هذه الآية من القول وجهان، الأول**: «**أن الغاية قد وجدت فيرتفع التخيير**» الموكول في هذا الأمر للإمام، لأن التخيير مغي بتلك الغاية، فإذا حصلت ارتفع ذلك التخيير، وأبو حنيفة يقول: إن هذه الغاية حصلت لأن الحرب المقصودة في هذه الآية هي حرب بدر، وقد وضعت أوزارها، فارتفع حكم التخيير بعدها. والمن والفداء المذكوران في هذه الآية نزل حكمهما في يوم بدر، ثم نسخ. وهذا قول مجاهد ـ أيضاً ـ، فقد روي عنه أنه قال: ليس اليوم مَنٌّ، ولا فداء، وإنما هو الإسلام، أو ضرب العنق.

الوجه الثاني: ذكره المصنف بقوله: «**ويحتمل أنها**» أي الغاية الواردة في الآية «**لم توجد بعد فيبقى حكمه**» أي التخيير «**مستمراً**» كما مشى على ذلك جمهور علماء الأمة «**وإذا كان**» الأمر في هذه الآية «**كذلك**» مما تقدم ذكره من تعارض هذين الاحتمالين فيها «**فالآية**» لذلك «**مجملة**» مبهمة المعنى، فانسحب ذلك الإبهام والجهل بتلك الغاية على ما ورد في تلك الآية من نص دال بالقطع على التخيير فكساه ثوب الإبهام والإجمال. هذا عند من يرى أن الآية مجملة، وأما من لا يرى ذلك فقد أجابوا عن هذا «**والجواب عند أصحابنا**» أن الآية ليست مجملة، وأن الغاية لم توجد بعد، وبذلك يكون حكم التخيير مستمراً، والدليل على ذلك «**أن أئمة التفسير**» للقرآن الكريم ومنهم مجاهد بن جبر «**قد رووا عن**» حبر هذه الأمة «**عبد الله بن عباس**» رضي الله عنه في تفسير هذه الآية «**حتى ينزل عيسى ابن مريم، وحتى لا يبقى في الأرض مشرك**» فيؤخذ من هذا أن الغاية غير مجهولة وأنها لم توجد بعد. وعلى هذا يكون حكم التخيير في الأسارى على الوجه الذي قرره جمهور علماء المسلمين مستمراً.

ولما ذكر المصنف ما يكون نصاً بالوضع، انتقل إلى ذكر ما يكون نصاً بغير ذلك فقال: «**واعلم أنه قد يتعين المعنى**» فلا يحتمل معه غيره «**ويكون اللفظ نصاً فيه**» فلا يحتمل غيره، ويكون ذلك «**بالقرائن**» اللفظية أو الحالية، أو بهما معاً «**أو**

**السياق»** الذي ورد فيه ذلك. والسياق من القرائن: وربما قصد به أحوال الزمان والمكان، فيكون صفة خارجة عن صفات المتكلم، وصفات كلامه، ولكن في كلام علماء الأمة لا يقصد به إلا اللواحق والسوابق من الكلام. وقصدهم به غير ذلك نادر جداً. وإذا علم ذلك فإن عطف المصنف السياق على القرائن هو من باب عطف خاص على عام للاهتمام، ولمزية فيه على غيره في هذا المقام إذ اعتبار السياق في معرفة مقاصد الكلام ومعانيه أمر ضروري، ولازم، وإلا أخرج الكلام عن مقصده والغرض منه. ومقتضيات الأحوال هي ملاك البيان، ولذا ترفع القرائن والسياق اللفظ الظاهر إلى درجة النص، ويكون نصاً. من جهتها **«لا من جهة الوضع»** الذي هو الأصل في كون اللفظ نصاً **«ومثاله»** أي مثال ما كان فيه اللفظ نصاً بالقرائن والسياق، لا بالوضع **«ما»** أي الحديث الذي **«احتج به»** أي ساقه حجة **«أصحابنا»** المالكية كما احتج به غيرهم ممن وافقهم في هذه المسألة كالشافعي والأوزاعي، والثوري، والليث، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن وغيرهم **«على أن بيع الرطب بالتمر لا يجوز»** مطلقاً، سواء كان البيع جارياً في ذلك على التفاضل، أو على التماثل **«وهو أن النبي ﷺ سئل»** عن حكم أو عن جواز **«بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. قال: فلا إذن»** أخرجه ابن ماجه ومالك والنسائي والترمذي وأبو داود والبيهقي والحاكم والبغوي والدارقطني.

**«فيقول أصحاب أبي حنيفة»** القائلون بجواز بيع التمر بالرطب مثلي بمثل، معترضين على الاحتجاج بهذا الحديث على هذا الحكم **«قوله»** ﷺ: **«فلا إذن» لا يتم إلا بحذف** أي إلاَّ بالإقرار بوجود حذف، يوجب ذكر المحذوف ليكون الكلام تاماً، لأنه بدون ذكره يكون الكلام ناقصاً وغير بيِّن، **«وقد يكون معناه»** أي معنى هذا القول **«فلا يجوز»** ذا البيع **«إذن»** باعتبار أنه ينقص إذا يبس **«وقد يكون معناه فلا بأس»** أي لا حرج في ذلك البيع **«إذن»** لأنه ينقص إذا يبس **«ومع»** وجود **«هذا الاحتمال»** في دلالة ومعنى هذا الحديث **«فالاستدلال»** به صحيح على هذا الحكم الذي استدلّ به عليه من يقول بمنع بيع الرطب بالتمر، فمع الاحتمال المساوي المحتملات يسقط الاستدلال. وقد نص أبو حنيفة على حجته في هذه المسألة وبيَّنها فقال: إن رسول الله ـ ﷺ ـ لما نهى عن بيع التمر بالتمر إلاَّ مثلاً بمثل دخل في ذلك الرطب والبسر، لأن ذلك كله يسمى تمراً. قال: ولا يخلو من أن يكون الرطب والتمر جنساً واحداً، أو جنسين مختلفين، فإن كان جنساً واحداً فلا بأس

ببيع بعضه ببعض مثلاً بمثل يداً بيد، وإن كانا جنسين فذلك أحرى أن يجوز متفاضلاً ومثلاً بمثل لقوله - ﷺ - **«وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»** قال: وإنما يراعى الربا في حال العقد، ولا يراعى في المآل.

**«والجواب عند أصحابنا»** ومن وافقهم على هذا الاعتراض الحنفي **«أن جوابه - ﷺ - إنما يطابق سؤال السائل»** لأن الجواب يقدر فيه السؤال كامناً، ويعتبر مذكوراً فيه وإنما يكون مطابقاً له **«إذا كان المعنى»** أي معنى الجواب **«فلا يجوز»** لا إذا كان غيره **«لأنه»** - ﷺ - **«إنما سئل عن الجواز»** كما هو ظاهر السؤال. وقد رأى بعض العلماء أن النبي - ﷺ - لم يسأل ولم يستفهم عن ذلك، ولكنه أجرى كلامه مُجْرى السؤال، وغرضه أن يورد الجواب ليقرر عليه من أجابه من الصحابة على صحة نقصان الرطب إذا يبس، ليبين لهم المعنى الذي منع من جوازه فقال لهم: **«أينقص الرطب إذا يبس»** أي أليس ينقص الرطب إذا يبس، وقد نهيتكم عن بيع الثمر بالثمر إلا مثلاً بمثل» فهذا تقرير منه وتوبيخ، وليس باستفهام في الحقيقة، لأن مثل هذا لا يجوز على النبي - ﷺ - جهله. والاستفهام في كلام العرب قد يأتي للتقرير كثيراً، وبمعنى التوبيخ. (انظر ابن عبد البر/ التمهيد/ آخر باب ما يكره من بيع التمر).

وبهذا يتقرر ما عليه الجمهور في هذه المسألة، ثم إن للمسألة وجهاً آخر يؤصل لهذا أشار إليه المصنف بقوله: **«وأيضاً فقرينة التعليل بالنقص»** الوارد في هذا الحديث **«تدل على المنع»** لما في النقص من المناسبة للمنع، إذ فيه الموافقة لما منع به بيع الجنس بالجنس متفاضلاً، فكأنها علة منصوص عليها لأنه نص على اعتبارها في منع البيع في جزئيات أخرى، فالسؤال عنها سؤال عن العلة المانعة، لا عن العلة المبيحة لأنه لم يرِدْ أنه - ﷺ - علَّل الإباحة في بيع جنس بجنس بالنقص، وهذا معلوم. ولذلك جعل الأصوليون التعليل بعلة النقص في هذه المسألة من باب التعليل بالعلة المنصوصة.

«وإذَنْ» من ألفاظ التعليل، كما هو مقرر بالاتفاق. وبذلك يكون النقص علة للمنع. **«وأما إذا نقص»** فإنه **«لا يكون مناسباً للجواز»** كما تقدم بيانه **«فهذا»** الدليل، وهو أن النقص لا يناسب الجواز وإنما يناسب الحرمة **«يوجب القطع»** الجزم **«بأن المراد»** من هذا الحديث هو **«أنه لا يجوز»** وهو المحذوف وبذلك انحسم الخلاف في هذا الأمر، وصير إلى صحة ما قاله الجمهور في هذه المسألة.

ورفع القرائن الدليل الظني من إفادته الظن باعتبار حاله إلى إفادته القطع باعتبارها ـ أي القرائن ـ معه، أمر مقرر ثابت عند علماء الأمة، وقد نبَّه على ذلك جمع من كبارهم.

قال إمام الحرمين الجويني: «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق، ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسراً رأسه، شاقّاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور، والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورؤي الغسَّال مشمراً يدخل، ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل، وجنة. (البرهان/ القول في الخبر المتواتر).

وقد نقل هذا الكلام عن الجويني طائفة من أهل العلم موردين له في معرض احتجاجهم على أن القرائن إذا صاحبت لفظاً نطقاً وحالاً أفادت معه القطع. وبذلك يعلم أن هذا الذي ذكره المصنف في مسألة دلالة الحديث على أن المحذوف منه هو لفظ «لا يجوز» وأن ذلك مقطوع به لما صاحب الحديث من قرائن توجب ذلك، هو أمر جار على هذا السنن الذي ذكرناه في شأن القرائن.

ولما ذكر المصنف أن القرائن ترفع اللفظ ذي الدلالة الظنية باعتبار وضعه إلى درجة النص، انتقل إلى ذكر ما يلحق بالنص، وأن صاحبه ضرب من الاحتمال، فقال: «**واعلم أنه**» الضمير ضمير شأن «**قد**» تحقيقية «**يلحق بالنص**» في درجته الدلالية، وفي إفادته القطع فيما نص فيه «**ما**» أي لفظ «**يتطرق**» يأتي «**إليه احتمال غريب**» وجه غرابته أنه مجهول بينه وبين ذلك اللفظ غير معروف ولا صلة لأن الغريب في القوم المجهول، الذي لا يربطهم به شيء «**نادر**» وروده في كلام العرب، شاذ، لا يذهب إليه في ذلك إلا بتعذر القول بما سواه، ولا يقال به إلا إذا لزم القول به بقرينة أو سياق يحتمه، وبذلك فهو «**لا يكاد يقبله العقل**» في هذا اللفظ الذي ادعى فيه، إذ لا دليل ولا أمارة ولا قرينة تدل على أنه مراد، بل كل ذلك يدل على أنه غير مراد وغير مقصود فيما ادعي فيه من لفظ.

«**ومثاله**» أي مثال ما يجري فيه ما ذكر من إيراد احتمال غريب نادر على لفظ واضح بيِّن المعنى، يكون ذلك اللفظ مع ذلك الاحتمال بمنزلة النص من حيث إن ذلك الاحتمال مثل الاحتمال الذي يعترض به على النص فيما هو نص فيه، فكلاهما

ساقط، لا يلتفت إليه، إذ لا يكاد العقل يقبله ـ مثال ذلك «ما» أي الحديث الذي «احتج به» أورده حجة «أصحاب الشافعي» ومن وافقهم في هذا الاستدلال «على أن قراءة الفاتحة واجبة على المأموم» كما هي واجبة على الإمام، بلا فرق. «وهو قوله ـ ﷺ ـ: «إذا كنتم خلفي»» وورائي في الصلاة «فلا تقرؤوا إلا بأمِّ القرآن فإنه» تعليل للأمر بقراءة الفاتحة وحدها «لا صلاة» صحيحة «لمن لم يقرأ بأم القرآن» في صلاته فرضاً كانت أو نفلاً.

«فيقول مخالفوهم» أي بعض مخالفيهم ممن يذهبون هذا المذهب في صرف الألفاظ عن ظواهرها إذا خالفت آراءهم الفقهية، فهؤلاء يقولون: «يحتمل أن يكون المراد بـ«إلا»» في هذا الحديث «معنى الواو» العاطفة المفيدة للتشريك في اللفظ والمعنى «فكأنه» عليه الصلاة والسلام «قال: لا تقرؤوا» بالقرآن «ولا بأُم القرآن» فيكون من باب عطف خاص على عام للاهتمام به لمزية فيه، وكون إلا بمعنى الواو لا ينكر «فإن «إلا» قد وردت بمعنى الواو» في القرآن الكريم «كما في قوله تعالى:» ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[1]»، وقوله تعالى: ﴿لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2] أي ولا من ظلم. وتأوله الجمهور على الاستثناء المنقطع «وكقول الشاعر:

«وكل أخ يفارقه أخوه لعمر أبيك إلاَّ الفرقدان»

نجمان يُضرب المَثل باصطحابهما الأبدي.

وإذا جعل إلاَّ بمعنى الواو في هذه الآية وهذا البيت الشعري يكون المعنى: «أي ولا الذين ظلموا» في الآية «ولا الفرقدان» في هذا البيت. هذا ما ذكره المصنف، والمعروف أن هذا البيت يؤتى به شاهداً شاذاً على كون إلا صفة مع إمكان كونها استثناء وذلك عند من لا يرى جوز كون «إلا» صفة إذا أمكن أن تكون استثناء. وهو ابن الحاجب. ولم أظفر بمن قال إن إلا في هذا البيت بمعنى الواو، ولعل ذلك بسبب قصور في الاطلاع، وأما ما ذكر أن «إلا» تأتي بمعنى الواو فمنهم الأخفش والفراء وأبو عبيدة.

وعلى أي حال، فإن من خالف الشافعية فيما ذكر بأنه يحتمل أن تكون إلا في الحديث المذكور بمعنى الواو، «وإذا كان» الأمر في هذا الحديث «كذلك كان

---

(1) سورة البقرة، الآية: 150.
(2) سورة النمل، الآيتان: 10 - 11.

**الحديث محتملاً»** فلا يكون حجة فيما احتج به عليه «**والجواب عندهم**» أي أصحاب الشافعي «**أن هذا التأويل البعيد**» لعدم استناده على أي دليل يدل عليه، و«**الذي يصير**» هذا «**الحديث**» مبهماً «**كاللغز ينفيه قوله**» - ﷺ - «**بعد ذلك**» القول الذي جرى فيه ذلك التأويل البعيد. وذلك القول النبوي الذي بعد ذلك هو «**فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن**» أي الفاتحة. وهذا دليل قاطع على سقوط هذا التأويل.

والذي يظهر لي أن المصنف يقصد بمخالفي الشافعي في هذه المسألة الرادين لهذا الحديث الحنفية، إذ هم الذين يسلكون هذا المسلك في رد الأحاديث التي تخالف ما قالوا به من أقوال فقهية. وقد خص أصوليون في كتبهم الأصولية باباً للتأويل يذكرون فيه من جملة ما يذكرونه فيه أمثلة من التأويلات البعيدة التي قال بها الحنفية، والتي تشبه هذا التأويل الذي ذكره المصنف. ومن هؤلاء الأصوليين الذي أوردوا أمثلة من هذه التأويلات الحنفية إمام الحرمين الجويني، حيث قال: «استدلّ الشافعي - رضي الله عنه - في اشتراط الولي في النكاح بحديث عائشة، فإنها روت عن النبي عليه السلام أنه قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن ولّيها فنكاحها باطل»... الحديث.

وتعرَّض أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه - لذكر محامل وتأويلات، ونحن نشير إلى وجوهها على إيجاز، حتى يفضي الكلام إلى مقصود هذه المسألة.

- قال قائلون: الحديث محمول على الصغيرة، فأنكر عليهم، وقيل لهم: ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان، كما ليس الصبي رجلاً، وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم، فإن الصغيرة لو زوّجت نفسها، انعقد النكاح صحيحاً موقوف النفاذ على إجازة الولي، وقد قال عليه السلام: «فنكاحها باطل» ثم أكد البطلان بتكرير الباطل ثلاثاً، وكان عليه السلام إذا أراد التأكيد كرر ثلاثاً.

- فقالوا: وجه تسمية نكاحها باطل: أنه إلى البطلان مصيره عند فرض رد الولي واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾[1]، قيل لهم: نكاحها يتردد بين النفوذ عند تقرير الإجازة من الولي، وبين الرد عند فرض الرد منه، ولا يسوغ والحالة هذه التعبير عن إحدى العاقبتين مع تجويز الأخرى، وإنما يعبر عما سيكون بالكائن فيما يكون لا محالة، كالموت الذي إليه مصير كل ذي روح.

- ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة، وزعموا أنه لا يمتنع

---

(1) سورة الزمر، الآية: 30.

تسمية [الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية] السيد وليّاً. ورد ذلك عليهم بوجهين، أحدهما: أنه نكاح صحيح موقوف، كما ذكرنا في الصغيرة، ومنتهى الكلام فيه كما سبق. والثاني: أنه عليه السلام قال: «فإن مسها فلها المهر» ومهر الأمة لمولاها.

ـ وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم: إن الحديث محمول على المكاتبة، واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر، ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة، والولي على المولى. ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة.

ـ ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم، إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول.

ـ وقال القاضي: هو مردود قطعاً. وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلاً: إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات، وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاماً بنص، وقدمه على الأقيسة الجلية، وكان ذلك شاهد عدل، في أنه ـ رضي الله عنه ـ كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها.

ـ الأولى: أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ، إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ، وأعمها (ما)، و(أي) فإذا فرض الجمع بينهما، كان بالغاً في محاولة التعميم، وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة، فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه، أو إلمام مهم به لبوّابه: لا تُدخل عليَّ أحداً. فلو أدخل البوّاب كل ثقيل، ولم يدخل أقواماً مخصوصين زاعماً: أني حملت لفظك على الذين منعتهم ـ لم يقبل ذلك منه.

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكماً، ولم يجره جواباً عن سؤال، ولم يضفه إلى حكاية حال، ولم يصدر منه حلاً للإعضال والإشكال، في بعض المحال، بل قال مبتدئاً ـ وإليه ابتداء الشرع بأمر الله، وشرح ما أعضل من كتاب الله ـ: «**أيما امرأة**» فانتحى أعم الصيغ، وظهر من [حالة قصده] تأيس الشرع [بقرائن] بيِّنة، فمن ظنَّ والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات، فقد قال محالاً، ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ، فإنه ينص عليه، ولا [يضرب] عن ذكره وهو يريده، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة [على] قصد التعميم وهو يبغي الشاد. قال الشافعي: الشاد [يتنحى] بالنص

[عليه]. ولا يراد على الخصوص. بالصيغة العامة.

ـ الطريقة الثانية: أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان، ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغي إليه، [ثم] يطالب بالدليل عليه. وهو الذي ينساغ من ذي الجد، من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز. وما يقع كذلك فهو مردود.

وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال: رأيت أسداً، فقد يعني السبع المعروف، وقد يعني به رجلاً هجوماً مقداماً فهذا مساغ لا ينافيه الجد، ولكنه تأويل. فلو قال: رأيت أسداً ويعني رجلاً ذميماً، أو أبخر، لم يكن ذلك وجهاً منساغاً، فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل، ولا على الجريان على الظواهر. فإن أراد مريد ذلك كان ملغزاً وإن ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه. ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال: رأيت جمعاً من العلماء ثم لما روجع فسر بقطيع من البقر، ذهاباً منه إلى أنها على [علوم] تتعلق بمصالحها، ومضارّها ومنافعها، وكذلك لو فسر برؤية سفلة من الجهلة، ثم زعم أنهم من العلماء، لم يقبل ذلك، ولم يُعد من المحامل المسوغة. وإذا قال القائل: لا تمنع فلاناً شيئاً من مالي، ثم فسره بكسرة أو شربة ـ عُد جاهلاً، أو هازلاً.

ـ ثم اختتم كلامه بطريقة ثالثة، تعضد ما تقدم، وتستقل بنفسها، فقال: فقد سلم لرسول الله ـ ﷺ ـ المخالف والمؤالف، أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة، ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا، ولا يخالف من معه مسكة من العقل، أن الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة، ويحل المتكلم به محمل الحصر العيي، الذي يعمم في غير غرض. ويبتغي التخصيص من غير إشعار به، وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله ـ ﷺ ـ بالمستهجن الغث، فهو مردود على قائله.

ـ ثم لما استكمل ـ رضي الله عنه ـ الطرق، ختم كلامه بأن قال: كل ما قدمته توطئة [وتمهيد] وضرب أمثال، وأنا أعلم على الضرورة والبديهة، أن الرسول ـ ﷺ ـ لم يردّ بقوله (أيما امرأة) المكاتبة دون غيرها.

فهذا منتهى القول في هذا، ولا مزيد على ما ذكره القاضي.

ـ فإن احتج من يسوغ هذا الفن بأن [قال]: الإماء والمكاتبات داخلات تحت العموم، عند فرض التمسك بظاهر العموم، كل ما يدخل تحت الظاهر في العموم، لا يبعد تنزيل العموم عليه خصيصاً. وهذا الذي ذكروه فإنه لا يعارض ما نبهنا عليه،

فليس المعتبر فيما يقبل ويرد، أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات ولكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء. وقد قدمنا في صدر هذا المجموع انحسام مسلك القياس في اللغات، فإن إرادة النوادر مع إرادة الظواهر ليست بدعاً، وكذلك إرادة بعض ما يظهر باللفظ العام ليس مستنكراً على شرائط ستأتي. فأما إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل، فهو مردود بالوجه الذي قدمناه.

ـ فإن قالوا: التخصيص حالّ في تغيير حكم عموم اللفظ، محل الاستثناء، ثم يجوز إطلاق لفظ عام، يعقبه استثناء لا ينفي إلا الشاذ الأخص، [فليسغ] ذلك في التخصيص أيضاً، وهذا من الطراز الأول، فإنه قياس وتشبيه وتلفيق عبارات، معاندة القطع.

ثم لا يجوز أن يصدر من الرسول عليه السلام مثل هذا الاستثناء وقد منع القاضي مثله من غير الرسول عليه السلام [على ما ذكرناه] في مسائل الاستثناء. ومن جوَّز ذلك من غير الرسول عليه السلام، فهو في حكم النص المصرح به، وإن جيء به صيغة ركيكة، والرسول ـ ﷺ ـ منزَّه عن مثل ذلك، فقد لاح الغرض من هذه المسألة.

## مسألة

ـ استدلّ الشافعي ـ رضي الله عنه ـ في اشتراط تبييت النية في صوم رمضان بقوله ـ ﷺ ـ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل». فذكر المخالفون أسئلة تداني ما اشتملت عليه المسألة الأولى، ونحن نعيدها على الإيجاز، ونتعداها إلى فن آخر من التأويل المردود.

ـ فمما ذكروه حمل الحديث على القضاء والنذر المطلق وهذا مردود بالمسالك المقدمة، فإنه عليه السلام قال ابتداء: «لا صيام» ولا النافية إذا اتصلت على حكم التبرئة باسم منكور، وجاء الاسم [بعدها] مبنياً على الفتح، كان بالغاً في اقتضاء العموم. فإذا قال المصطفى ـ ﷺ ـ ابتداء، لا بناء على سؤال، ولا تطبيقاً للكلام على حال: (لا صيام) فظنَّ ظان أن الصوم الذي هو ركن الإسلام، وهو القاعدة في الصيام لم يعنه ولم يرده، وإنما أراد ما يقع فرعاً للفرائض الشرعية كالمنذورات، وفرعاً للأداء كالقضاء فقد أبعد ونأى عن مأخذ الكلام. وهلم جرا إلى استتمام الطرق المقدمة في المسألة الأولى.

ـ وذكر أصحاب أبي حنيفة مسلكاً آخر في التأويل، وعزوه إلى الطحاوي، وذكروا أنه كان يتبجح به، وهو أنه قال: أراد ـ ﷺ ـ نهي الرجل عن الاكتفاء بنية

صوم الغد في بياض نهار اليوم، فقال: فعليه أن يؤخر النية إلى غيبوبة الشمس، حتى يكون بإيقاع النية في الليل مبيتاً، وزعم هذا المؤول أن مسلكه هذا يجري في جميع أنواع الصيام، فرضها ونفلها. وهذا كلام غث لا أصل له، وهو يحط من مرتبة الطحاوي إن صح النقل عنه.

ـ والدليل على بطلانه وجهان قريبان، أحدهما: إن هذا اللفظ لو سمعه عربي ناشىء من منبع اللغة، لم يسبق إلى فهمه النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله. وبالجملة هذه صورة شاذة نادرة، تجري في أدراج الكلام للوسواس، يضعها المتكلفون، وظاهر الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون. فإن أنكر الخصم أن المفهوم من الخطاب ما ذكرنا سقطت مكالمته، ولم يبق إلا أن يردّ إلى حكم اللسان، وتفاهم أهل التحاور، وإن اعترف أن هذا هو الظاهر، فحمل كلام الرسول ـ ﷺ ـ على نادر شاذ، باطل بالمسلك الذي ذكرناه.

ـ والوجه الثاني: إن هذا الفن إنما يذكر نهياً عن الذهول، وتحذيراً من الغفلة، واستحثاثاً على تقديم التبييت، وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصل. فإذا حمل حامل ذلك على النهي عن التقديم على الليل، كان ذلك [نقيض] مقصود الخطاب.

ـ والكلام الوجيز فيه: إن مقصود الخطاب الأمر بتقديم النية، والنهي عن تأخيرها عن وقت التبييت، وموجب ما ذكره النهي عن التقديم، والأمر بالتأخير، وليس تخيل ما ذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد، بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة.

ـ واعلم هديت لرشدك أن هذه الفنون من الكلام، ما كانت تجري في عصور العلماء الأولين، وإنما أقدم [عليها] المتأخرون لأمرين، أحدهما: التعري عن مأخذ الكلام. والثاني: الاستجراء على دين الله تعالى، والتعرُّض لخرق حجاب الهيبة، نعوذ بالله منه.

ـ مما وجه على هذا الحديث من التأويل حمل النفي فيه على نفي الكمال، وهذا أقرب قليلاً إلى مسالك التأويلات ولكنه مردود من وجهين، أحدهما: أن حمل هذا اللفظ على نفي الكمال غير ممكن في القضاء والنذر، وهما من متضمنات الحديث، وإذا تعين حمل [اللفظة] على حقيقتها في بعض المسميات، تعين ذلك في سائرها، فإن الإنسان الفصيح ذا الجد لا يرسل لفظة، وهو يبغي حقيقتها من وجه، ومجازها من وجه.

فإن قالوا: ليس القضاء والنذر مقصودين كما ذكرتم، قلنا: نعم، ولكن الشاذ لا يعني باللفظ العام تخصيصاً، واقتصاراً [عليه]، وانحصاراً عليه، ولا يمتنع أن يشمله العموم مع الأصول.

والذي يحقق هذا أنه لو حمل لفظه على نوع من الصوم ثم حمل فيه على نفي الكمال، لما كان اللفظ عاماً أصلاً، وكان مختصاً بنوع واحد، وهو من أعم الصيغ كما تقدم تقريره، والدليل عليه، أن ما ذكروه من أن الرسول عليه السلام لم يردّ القضاء والنذر، ليس مذهباً لذي مذهب فإنه إذا امتنع قبول التأويل من غير دليل، فإنه يمتنع من غير مذهب أولى». (البرهان/ باب التأويلات).

وما هذا الذي ساقه الجويني هنا إلا أمثلة على ما يذهب إليه الحنفية في رد بعض الأحاديث النبوية التي لا يرون الأخذ بها لاعتبارات فقهية عنّت لهم فيها، وهي وإن كانت اعتبارات فقهية فاسدة عند مخالفيهم، فإن ذلك هو معتمدهم. وعملهم بالحديث مطلقاً على قدر علمهم به.

قال ابن عبد البر: «وإنما دخلت عليهم الداخلة من قلة اتساعهم في علم السنن، وغير جائز أن يظن بهم أحد إلا ذلك، ولو خالفوا السنة جهاراً بغير تأويل، لسقطت عدالتهم، وهذا لا يجوز أن يُظن بهم مع اتباعهم ما صح عندهم من السنن. فهذا شأن العلماء أجمع، ولكن الحجة في السنة وفي قول من قال بها، وعلمها، لا في قول من جهلها وخالفها». (التمهيد/ باب ما يكره من بيع التمر).

هذا ما يتعلق بمن قصده المصنف بقوله مخالفي الشافعية المستدلين بأن إلا في الحديث بمعنى الواو، على ما ظهر لي. وأما من خالف الشافعية في مسألة وجوب قراءة المأموم للفاتحة، فمنهم إسحاق بن راهويه، وعبيد الله بن الحسن العنبري، والمالكية والحنابلة، والحنفية ـ كما تقدم ذكره ـ إلا أن الحنفية يقولون: لا يقرؤ المأموم الفاتحة في سرية ولا في جهرية. ومن قبلهم لا يوافقهم إلا في الجهرية.

ولما ذكر المصنف النص وما يلحق به ومورده هو المستدل انتقل إلى ذكر كون المعترض هو المورد للنص في اعتراضه، وهو ما ختم به هذا الفصل، فقال: «**خاتمة: وقد يكون المعترض**» على دليل المستدل «**هو الذي يدعي النصوصية في القول**» أي يدعي كون الدليل الذي اعترض به نصاً فيما على المستدل قصد هدمه من كلام المستدل «**ويريد بذلك**» وهو الإتيان بالنص في مقام الاعتراض «**أن يمنع**» على المستدل «**تقييده**» أي تقييد ذلك النص بما استدلّ به المستدل إذ هو دليل ظني، والظني لا يقيد القطعي، (النص) على مذهب المعترض، وهو الحنفي وذلك يجري

في أمثلة «**كما إذا أراد أصحابنا**» المالكية «**تعيين**» إيجاب قراءة «**فاتحة الكتاب**» بعينها «**في الصلاة**» مطلقاً فرضاً كانت أو نفلاً «**بقوله ـ ﷺ ـ: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» متفق عليه، «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين على هذا المستدل في هذا الذي أتى به هنا «**قد قال الله ـ تعالى ـ: فاقرؤوا** ﴿مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[1] **فالآية تنص**» أي هي نص «**في أجزاء**» قراءة ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ من القرآن «**والحديث**» المذكور «**قد تضمَّن زيادة على**» حكم «**النص**» لأن النص مطلق في قراءة ما تيسر من القرآن من غير تحديد، أو تقييد، فظهر من هذا أن الحنفية يعنون بالزيادة هنا الزيادة على الحكم سواء كان ذلك بتقييد أو تخصيص، أو زيادة حقيقية وهي الزيادة المتصلة بالمزيد فيه، أو كانت زيادة مفصولة عن المزيد عليه، أو كانت زيادة مترددة بين المرتبتين.

فإن قيل: إن التخصيص والتقييد تنقصان من دلالة المخصص والمقيد، فكيف يسمى ذلك زيادة؟

قلت: الظاهر مما تقدم أن الحنفية يقصدون بالزيادة على الحكم، بحيث لا يبقى العمل به صحيحاً، فقراءة القرآن المطلقة لا تجوز الصلاة بها من غير قراءة الفاتحة عند غير الحنفية. ويدل على أن هذا المعنى داخل في معنى الزيادة عند الحنفية أنهم لا يشترطون الطهارة في الطواف، ويقولون إنه يجزىء بدونها. وغيرهم لا يرى ذلك، بل يرى أن الطواف بلا طهارة باطل. وقد لحظ الغزالي هذا الأمر، فقال: «فلو قيل: فلو أمر بالصلاة مطلقاً، ثم زيد شرط الطهارة، فهل هو نسخ؟ قلنا: نعم، لأنه كان حكم الأول إجزاء الصلاة بغير طهارة، فنسخ إجزاؤها، وأمر بصلاة مع طهارة.

فإن قيل: فيلزمكم المصير إلى إجزاء طواف المحدث، لأنه ـ تعالى ـ قال: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[2] ولم يشترط الطهارة. والشافعي ـ رحمه الله ـ منع الإجزاء لقوله ـ ﷺ ـ: «الطواف بالبيت صلاة» وهو خبر الواحد. وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ قضى بأن هذا الخبر يؤثر في إيجاد الصلاة، أما في إبطال الطواف وإجزائه ـ وهو معلوم بالكتاب ـ فلا.

قلنا: لو استقر قصد العموم في الكتاب، واقتضى إجزاء الطواف محدثاً، ومع الطهارة، فاشتراط الطهارة رفع ونسخ، ولا يجوز بخبر الواحد، ولكن قوله ـ

---

(1) سورة المزمل، الآية: 20.

(2) سورة الحج، الآية: 29.

تعالى ـ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[1] يجوز أن يكون أمراً بأصل الطواف، ويكون بيان شروطه موكولاً إلى الرسول ـ عليه السلام ـ فيكون قوله ـ ﷺ ـ بياناً وتخصيصا للعموم، لا نسخاً، فإنه نقصان من النص، لا زيادة على النص، لأن عموم النص يقتضي إجزاء الطواف بطهارة وبغير طهارة، فأخرج خبر الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن، فهو نقصان من النص، لا زيادة عليه. (المستصفى/ كتاب النسخ).

وإذا تقرر أن الحنفية يرون أن هذا يسمى عندهم نسخاً كما يؤخذ من أقوالهم في الفروع الفقهية فإن جعل قراءة الفاتحة فرضاً تقييد لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾. وهذا زيادة بخبر الآحاد على القرآن، وذلك نسخ للقرآن بخبر الآحاد «ونسخ القرآن بخبر الآحاد لا يجوز» إذ لا يُنسخ قطعي بظني.

لكن هل ما سمَّاه الحنفية في هذه الآية نصاً، هو نص على الحقيقة، أم أن قولهم ذاك مجرد دعوى؟

قال المصنف: «والجواب عند أصحابنا: أن» اللفظ «المطلق ظاهر في معناه» فقط «لا نص» فيه كما ادعى الحنفية ذلك هنا. «وإذا كان» اللفظ المطلق «ظاهراً» فإنه «جاز تأويله» على وجه يظهر مراد الشارع منه، وذلك لا يكون إلا بالجمع بين الأدلة الشرعية على الطريقة العلمية الفقهية الصحيحة.

نعم، قال الحنفية: جمعنا بين الدليلين، إذ قلنا: إن قراءة الفاتحة ليست بفرض، بل هي واجبة. وقلنا: الفرض عندنا مطلق القراءة لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[2] وتقييده بالحديث زيادة على الكتاب. وهذا لا يجوز، فعملنا بالكتاب والحديث، فقلنا: إن مطلق القرآن فرض، وقراءة الفاتحة واجب.

هذا ما ذكر الحنفية أنهم جمعوا به بين الدليلين، ولكن ذلك لم يرتضه من سواهم ممن خالفهم في هذه المسألة.

وفي كتب الفقه ما رد به عليهم في هذا الشأن، فلا نطيل به. وما يتعلق به الغرض هنا قد اتضح.

وبعدما ذكر المصنف هذه المسألة قال: «فهذا» الذي ذكرته أخيراً «تمام الكلام في» بعض مسائل «النص».

---

(1) سورة الحج، الآية: 29.

(2) سورة المزمل، الآية: 20.

## «الفصل الثاني»

## من الفصول الأربعة المقصودة
## لذكر أقسام اللفظ المفرد

وهذا القسم الثاني «في» مسائل من مسائل «**المجمل**» الذي يُعد عند الفقهاء والأصوليين من الألفاظ التي يؤدي العلم بها إلى التبصر بطرق بناء الفروع على الأصول. والمجمل تقدم تعريفه.

وخلاصة القول في تعريفه: أنه المنبهم الذي تتزاحم معانيه وتتعارض، وهي متساوية في الظهور ولا مرجح لأحدها على ما سواه. وهو ـ أي المجمل ـ في المرتبة الوسطى بين المتشابه، وهو الذي لا ترجى معرفة معناه للناس إلا النبي ـ ﷺ ـ في الدنيا عند من يرى ذلك، والبعض يرى أنه يمكن أن يفهم في الدنيا، وهو في المرتبة الأولى في ذلك. والمشكل الذي يخفى معناه ولكنه ترجى معرفته بالاجتهاد والنظر. هذا عند الحنفية. وأما عند غيرهم فهذا من قسم المجمل.

وآراء الناس في المجمل كآرائهم في غيره من الألفاظ الشبيهة به، فمنهم من يوسع معناه كالشافعية، ومنهم من يضيِّقه كالحنفية، فإن بيان المجمل عندهم لا يكون إلا من المتكلم بالمجمل، ولا يكون بالقرائن، فلا يكون بيانه بالاجتهاد. وعند الشافعية والمالكية يمكن بيان المجمل بالقرائن، فيصح بيانه بالاجتهاد. فكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الشافعية والمالكية، ولا يصح العكس. وهذا مما ينبني عليه الاختلاف الجاري فيما هو مجمل، وما ليس بمجمل.

وقد ذكر المصنف المجمل بعد ذكره النص، وإن كان ما يقتضيه الترتيب من حيث الظهور والبيان هو ذكر الظاهر بعد النص، ولكن المصنف اختار ذكر المجمل بعد النص لما بينهما من التضاد، وهو مناسبة إن روعيت في الجمع حَسُنَت، لأن النص، ما ظهر معناه على قطع. والمجمل ما خفي معناه على قطع، فتضادا، فتقابلا لذلك، فحسن ذكر أحدهما بعد ذكر الآخر وبدأ بالبيِّن، لأن الإثبات مقدم على النفي. وقد أعاد تعريف المجمل للتذكير، وللتقرير في الذهن للتحصيل.

فقال: «**قد قدمنا**» عند ذكر الطرف الثاني من طرفي دلالتي المنطوق وهو

المتَعلق بدلالة المنطوق على متعلق الحكم «أن» الكلام، أو الشيء «**المجمل لا يكون متضح**» بيِّن «**الدلالة**» فمن أدخل الفعل في المجمل، قال: المجمل شيء لم تتضح دلالته. ومن قصره على القول قال: المجمل كلام لم تتضح دلالته. وإنما أدخل الفعل في المجمل لأنه له دلالة عقلية. لأن من الأفعال ما يفهم المراد به، وما قصد به، ومنها ما انبهم المراد منه، وخفي، فإدخاله في المجمل بيِّن. وعلى كل حال فالمجمل هو ما لم تتضح دلالته، ولك بعد إدراك هذا أن تجتهد فيما ينطوي تحته من أفراد مما ليس كذلك. إذن مدار الإجمال على الخفاء والانبهام «**إذ لو اتضح**» تبيَّن «**مدلوله**» معناه «**لم يكن مجملاً**» لأن الوصف لا يوصف به إلا من كان قائماً به، إن كان عاقلاً، أو ما قام به إن كان لا يعقل. ولما نظر في أحوال المجمل وجد بأن النظر والبحث الموصل إلى العلم به وبجزئياته يتعلق بمطالب ثلاثة، وبذلك ضبطت أحواله.

«**فينحصر الكلام في المجمل**» هذا «**في ثلاثة مطالب**» جمع مطلب، والمطلب محل الطلب، ظرف مكان سمي بذلك لأن من طلب الجزئيات التي تحت أحد هذه المطالب قصد إليها في ذلك المحل لأنها تعرض فيه، أي وتذكر فيه مبيَّنة. فسمي مطلباً باعتبار أنه المحل الذي تطلب فيه لأنه محلها، والمصنف قد اكتفى بهذه المطالب الثلاثة هنا، فلم يذكر ما سواها من المباحث والمطالب الأخرى التي يذكرها غيره من الأصوليين. واقتصاره على ما ذكر هنا جار على منهجه في هذا الكتاب، إذ لم يعرج فيه إلا على ما يرى أنه يفضي العلم به إلى العلم بطريقة بناء الفروع على الأصول، لأن ذلك غرضه من هذا الكتاب. وأما تأصيل ما فيه الكلام من المواضيع والبحث عن وجوده عقلاً أو لغة أو شرعاً، فكتب الأصول الأخرى المصنّفة لهذه الغاية مغنية في ذلك شافية. ولهذا فتحديد المصنف لهذه المطالب الثلاثة هنا ماضٍ على نهجه، وتركه لما سوى ذلك لأنه لا غاية له به إذ الكتاب لم يوضع لبيانه.

وهذه المطالب الثلاثة ذكرها المصنف مبيَّنة، فقال: «**المطلب الأول**» من المطالب الثلاثة جار «**في التعريف بأسباب الإجمال**» ويعبر بعض الأصوليين ـ هنا ـ بالوسائط بدل الأسباب، فيقول ـ مثلاً ـ يحصل الإجمال بواسطة كذا، وبواسطة كذا (. . . .) ومثل هذا الاختلاف لا أثر له في حقيقة المراد، والمعنى. وإذا عرف المراد وظهر، لم يبق في الاشتغال بظواهر الألفاظ وحدودها فائدة، إذ الغرض هو ظهور المراد.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «اعلم أن الإجمال» الذي حديثنا فيه «تابع للاحتمال» إذ الإجمال ناشيء عنه، ولا يتصور الإجمال إلا مع وجود احتمال لمعانٍ متعددة، وحينئذ فالمجمل على أقسام:

**أحدها**: أن يكون مجملاً بين حقائقه، أي بين معانٍ وضع اللفظ لكل منها، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾(1).

**الثاني**: أن يكون مجملاً بين أفراد حقيقة واحدة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾(2) فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة، ولها أفراد، والمراد واحد معين منها.

**الثالث**: أن يكون مجملاً بين مجازاته. وذلك يحصل إذا انتفت الحقيقة، أي ثبت عدم إرادتها، وتكافأت المجازات، أي لم يترجح بعضها على بعض.

هذه أحوال المجمل باعتبار ما يكون بينه مجملاً من أمور، وكل ذلك منشأه الاحتمال المتساوي.

«والاحتمال» يكون «في اللفظ» لأنه هو الذي يحتمل المعاني. وحصر المصنف للاحتمال الذي ينشأ عنه الإجمال في اللفظ موافق لما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره. وقد انتقض بعض الأصوليين هذا الحصر واعترض عليه باعتبار أن الإجمال لا يكون في اللفظ وحده، إذ قد يكون في الفعل ـ أيضاً ـ كما إذا قام النبي ـ ﷺ ـ من الركعة الثانية، فإنه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول. ويحتمل أن يكون عن سهو، فلا يدل عليه. وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بأن المجمل الذي فيه الكلام هو المجمل الذي هو من أقسام المتن، وهو لا محالة ـ لفظ ـ. وإذا كان الاحتمال محله اللفظ، إذ به البلاغ والإخبار ولو كان مدلوله الفعل فإن ذلك الاحتمال لا يخلو من أمرين، فهو «إما» أن يكون ذلك الاحتمال «في حالة الإفراد» فيكون وصفاً في ذات اللفظ نفسه مفرداً. «وإما» أن يكون «في حالة التركيب» مع غيره من الألفاظ، فكان نشوء ذلك الاحتمال من التركيب لا من معاني تلك الألفاظ مفردة. فتقرر أن الاحتمال لا يختص بالتركيب، ولا بالإفراد، بل قد يسري فيهما جميعاً.

ثم ذكر المصنف أقسام الاحتمال الذي يكون في حالة الإفراد فقال:

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228. (2) سورة البقرة، الآية: 67.

«**والاحتمال**» الذي ينشؤ عنه الإجمال «**في حالة الإفراد**» أقسام، فهو «**إما**» أن يكون «**في نفس اللفظ**» ويكون ذلك من جهة الوضع فإن قلت: الإجمال لا يحصل إلا عند الاستعمال فلا يتأتى الحكم به إلا عند ذلك، فكيف يكون في المفرد نفسه؟ فالجواب أن الإجمال وإن كان لا يحصل دائماً إلا حال التركيب، فإنه قد يكون منشؤه صلوح المفرد في نفسه لمعنيين، أو أكثر، فصح أن المفرد نفسه يكون فيه الاحتمال الذي ينشؤ عنه الإجمال باعتبار صلاحيته لذلك، «**وإما**» أن يكون «**في تصريفه**» أي باعتبار ما يعرض فيه من الإعلال، لأنه به يخفى المعنى، وينبهم إذا أفضى إلى احتمال اللفظ لمعنيين، أو معانٍ مختلفة. فيكون الحدث كالاختيار ـ مثلاً ـ واضحاً ومثله فعله اختار، فإذا صرف وبني منه الصفات وظرفا الزمان والمكان الميميان صار كل ذلك على صيغة واحدة فيقع في ذلك الإجمال.

وبذلك يكون معنى كلام المصنف «**في تصريفه**» أي ما تصرف منه من الألفاظ، فيكون اللفظ في نفسه واضحاً، ويكون ما تصرف منه مجملاً فينتظم من ذلك أن الاحتمال إما أن يكون في اللفظ، وإما أن يكون فيما تصرف من اللفظ، إذا عرض فيه الإعلال المؤدي إلى اتحاد الصيغة، واختلاف المعاني المحتملة فيها كالمختار كما سيأتي ذكره.

«**وإما**» أن يكون «**في لواحقه**» من النقط، والشكل، وقد يكون الشكل فيه محتملا من جهة بنية الكلمة ـ كما سيأتي ـ، وقد يكون من جهة جواز إعرابين أو أكثر في اللفظ من غير ترجيح في ذلك يبعد الاحتمال المفضي إلى الإجمال في ذلك اللفظ، وسيأتي ذكر ذلك في محله ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وإذا علم ما ذكر «**فهذه ثلاثة أقسام**» في الاحتمال الذي ينشؤ الإجمال عنه في الإفراد «**وأما الاحتمال**» الذي يكون «**في**» الكلام «**المركب**» فينشؤ الإجمال فيه بسبب التركيب والتأليف بين الألفاظ، لا بسبب الألفاظ نفسها، إذ هي واضحة بيِّنة في معناها، فالمعاني المرادة لكل المفردات معلومة، لكن معنى الكلام المركب نفسه غير معلوم، محتاج للبيان ـ كما سيأتي بيانه ـ.

وإذا حصل الإجمال في المركب فهو «**إما**» أن يكون «**في اشتراك التأليف**» هذا من باب إضافة المسبب للسبب كما يقال لقاء محبة ووفاء، أي اللقاء الذي سببه المحبة والوفاء، يعني أن الاحتمال الذي ينشؤ عنه الإجمال يكون في المركب بسبب الاشتراك الذي سببه التأليف والجمع بين الألفاظ. فيكون هذا الاشتراك غير ناشىء

من الألفاظ بنفسها مفردة، ولا من لواحقها، ولا من الإعلال الذي يلحقها، وإنما نشأ من التأليف بين الألفاظ. فيكون ذلك الاشتراك طارئاً بعد التركيب، لأن التركيب سببه، ولا فرق بين التركيب والتألية ـ هنا ـ سواء قلت: اشتراك تأليف أو اشتراك تركيب، أي الاشتراك الذي سببه التركيب أو التأليف والمراد بالتأليف في كلام المصنف المعنى الحاصل بالمصدر، لا المعنى المصدري، لأنه ـ أي المعنى المصدري ـ فعل فاعل في حالة الفعل، وبالمعنى الحاصل بالمصدر الأثر وصفة تثبت في المفعول به بذلك الفعل. وهذا هو المقصود هنا ـ كما هو معلوم ـ واشتراك التأليف هذا يكون «بين معنيين» أو أكثر. وقوله: بين معنيين، متعلق باشتراك، وبذلك يكون نظم الكلام: والاحتمال في المركب الذي ينشأ عنه الإجمال إما أن يكون في الاشتراك الذي حصل في الكلام بسبب تأليفه والجمع بين ألفاظه، «وإما» أن يكون «بتركيب» الكلام والباء سببية، أي بسبب تركيب «المفصل» الذي فصّلت معاني أجزائه وامتاز بعضها عن بعض، بحيث صار لكل طرف منه معنى يخصه، لو انفرد عن أجزائه الأخرى، كما يكون لكل عددٍ معناه الذي يدل عليه منفرداً، فإذا ضم إلى عدد آخر هو ـ أيضاً ـ له معنى يدل عليه، جاء من ذلك معنى آخر ركب من معنيين مفصلين، وسيأتي بيان ذلك ممثلاً.

«وإما» أن يكون ذلك الاحتمال «بتفصيل» الكلام «المركب» في معناه، إذ بعضه متوقف تمام معناه على بعض، فالتفصيل إذا قبله وجرى فيه أفاد الاحتمال. ومعنى تفصيله جعل كل جزء منه له معنى يَخصه، ولا يشركه فيه الجزء الآخر، كما سيأتي بيانه بالتمثيل له.

وإذا عُلم ما ذكر من حصر جهات الاحتمال في المركب، «فهذه ثلاثة أقسام أيضاً» حصلت من استقراء أحوال المركب من جهة ما يعرض فيه من الاحتمال المفضي إلى الإجمال، وإذا جمعت هذه الأقسام مع الأقسام التي في المفرد «فجميع أسباب الاحتمال» الذي يعرض في الكلام ويفضي إلى الإجمال «ستة أقسام» وعبر هنا بأقسام، بدل أسباب، لأن كل سبب من تلك الأسباب قسم فساغ وضع الأسباب مكان الأقسام هنا، كما يصح العكس بلا حرج، لما بينهما من الاتحاد هنا.

### «السبب الأول»

### من الأسباب الستة هو «الاشتراك في نفس اللفظ»

ويسمى اللفظ الموصوف به ـ بهذا الاشتراك ـ المشترك اللفظي. ومدار

الاشتراك اللفظي على وضع اللفظ لأكثر من معنى واحد بوضع واضع متعدد، أو غير متعدد، لسبب كنسيان، فإن وضع اللفظ لأكثر من معنى واحد إنما يتأتى بتعدد الواضعين، وقيل إنه يمكن أن يكون بوضع واضع واحد، نسي ما وضعه له من معنى، فوضعه لغيره. وهذا الضرب من المشترك يكون مجملاً بين حقائقه أي بين المعاني التي وضع لكل واحد منها.

«ومثاله» أي مثال ما وقع فيه الاشتراك اللفظي من الاستدلال «استدلال أصحابنا» المالكية «على أن الاعتداد» أي تربص المطلقة بنفسها، وقته مضبوط «بالأطهار» لا بالحيض «بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] «والقرء» بفتح القاف ويضم «في اللغة: الطهر، ومنه» القرء بمعنى الطهر «قول الشاعر» وهو الأعشى: ميمون بن قيس، المعروف بأعشى قيس، ويقال له الأعشى الكبير، ولقب بصناجة العرب، توفي في السنة السابعة من الهجرة:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالاً وفي الحي رفعة لما ضاع فيه من قروء نسائكا

يقول: «أفي كل عام» والهمزة للاستفهام الإنكاري «أنت» يا جاري «جاشم» متكلف على مشقة، يقال: جشم الأمر كسمِع جَشْماً وجشامة: تكَلَّفَه على مشقّة. «غزوة» قتال العدو وانتهابهم «وتشد» تربط وتوثق «عزيم» عزيمة، والعزيم والعزيمة العزم «عزائكا» أي صبرك. «مورِّثة» مورثة أي مؤصلة لك صفة لغزوة مكسبة. وفي رواية «مؤثلة» أي: مؤصلة «مالاً» لك «في الحي» أي القبيلة. والحي بطن من بطون العرب، «رفعة» أي مجداً وشرفاً وعلوّ منزلة «لما» أي لأجل ما «ضاع فيه» أي في وقت خروجك، ويروى «فيها» في تلك الأعوام التي خرجت فيها «من قروء» أي الأطهار لأنها هي التي يوطأن فيها «نسائكا».

وفي مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف في شرح هذين البيتين بعد إيرادهما «يقول ـ يعني الأعشى ـ لجاره: أينبغي أن تتجشم وتكلف نفسك في كل عام دخول غزوة واقتحام مكارهها، تشد وتوثق عزيمة صبرك لأقصاها، أي أبعدها، أو أعلاها أو غايتها ومنتهاها، ومؤثلة أي مؤصلة، على اسم الفاعل. ويروى مورثة: أي تُورثك تلك الغزوة مالاً كثيراً بغنائمها، ورفعة لك في الحي، لما ضاع فيها أي في الأعوام المعلومة

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

من ذكر كل عام، واللام للعاقبة. شبه ضياع القروء المترتب على خروجه للغزو بأمر مرغوب عنه على طريقة المكنية، ولام العلة تخييل، أو شبه المرغوب عنه بترتب المرغوب فيه، واستعار له الأمر على طريق التصريحية، وفيها نوع توبيخ، ويجوز أن يكون ذلك الاستفهام للتعجب، فقوله: «**لما ضاع فيها**» من تمام التعجب، والأقراء التي تضيع على الزوج هي الأطهار، لأنها هي التي يوطأن فيها، لا الحيض، وضياع ذلك يؤدِّي إلى انقطاع النسل». (محمد عليان/ مشاهد الإنصاف/ تفسير الكشاف/ عند قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1]).

ثم قال المصنف بعد إيراده هذا الشاهد اللغوي ـ البيتين ـ شارحاً لفظة القروء الوارد فيه: «**أي في أطهارهن بسبب**» الخروج أو الغياب في «**الغزو**» وقد أيّد صاحب «**لسان العرب**» هذا الذي عليه المالكية في هذه اللفظة، فقال: «وحقق هذا اللفظ من كلام العرب قول الأعشى:

«لما ضاع فيه من قروء نسائكا»

فالقروء ـ هنا ـ الأطهار، لا الحيض، لأن النساء يؤتين في أطهارهن، لا في حيضهن، فإنما ضاع بغيبته عنهن أطهارهن. (ابن منظور/ لسان العرب/ قرأ).

وكون المطلقة تعتد بالأطهار كما هو مذهب المالكية ـ وهو مذهب علي بن أبي طالب في رواية عنه، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعائشة، وعمر بن عبد العزيز، وسالم وأبي بن عثمان، ويحيى بن سعيد، والزهري، وربيعة، ومالك، والشافعي، وفقهاء المدينة، وداود بن علي، فالقروء عند هؤلاء جميعاً الأطهار. ومن حججهم أن الأقراء التي عنى الله عزَّ وجلَّ وأرادها بقوله في المطلقات ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ هي الأطهار. ما بين الحيضة والحيضة قرء. قالوا: وهو المعروف من «لسان العرب». قالوا: وإنما هو جمع الرحم الدم، لا طهوره، ومنه: قرأت الماء في الحوض ـ أي جمعته ـ وقرأت القرآن ـ إذا ضممت بعضه إلى بعض بلسانك.

قالوا: والدليل على أن الأطهار هي الأقراء التي أمر الله المطلقة أن تتربصها، أمر رسول الله ـ ﷺ ـ بالطلاق في الطهر لمن شاء أن يطلق. هذا بعض ما احتج به من يقول: القروء الأطهار.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

«فيقول الحنفية» ومن وافقهم كالحنابلة «لفظ القرء لا يصح تفسيره بالطهر وحده لأنه «يحتمل الحيض» أيضاً، بل هو المعنى البين الواضح فيه أنه مقصود منه في هذه الآية «بدليل قول النبيّ ـ ﷺ ـ» للمستحاضة ـ وهي فاطمة بنت حبيش «دعي الصلاة أيام أقرائك» رواه الطحاوي، والدارقطني. وأقرب لفظ لهذا هو ما روي عن سليمان بن يسار: إن فاطمة بنت حبيش استحيضت حتى كان المركن ينقل من تحتها وعاليه الدم، فأمرت أم سلمة أن تسأل لها النبيّ ـ ﷺ ـ فقال: «تدع الصلاة أيام أقرائها، وتغتسل، وتستثفر، وتصلي»، وفي لفظ آخر مثل هذا عن سليمان بن يسار عن أم سلمة: أنها قالت: كانت فاطمة ابنة أبي حبيش تستحاض، فسألت رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: إنه ليس بالحيضة، ولكنه عرق، وأمرها أن تدع الصلاة قدر أقرائها أو حيضتها، ثم تغتسل فإن غلبها الدم استثفرت بثوب، وصلّت». وروي عن سلمان بألفاظ أخرى. (ابن عبد البر/ التمهيد/ باب المستحاضة).

وروى أبو داود من طريق عكرمة: «أن أم حبيبة استحيضت فأمرها ـ ﷺ ـ أن تنتظر أيام أقرائها، ثم تغتسل وتصلي، فإذا رأت شيئاً من ذلك توضأت، وصلّت». والحديث المشهور الذي وردت فيه لفظة أقراء هو حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال في المستحاضة: «لا تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل، وتتوضأ عند كل صلاة، وتصوم، وتصلّي». (رواه الترمذي، وقال: هذا حديث تفرد به شريك عن أبي اليقطان. ورواه أبو داود وضعفه، ورواه ابن ماجه).

حاصل القول: أن الحنفية والحنابلة يستدلون بهذا الحديث على أن الأقراء هي الحيض. وإن كان لا يتم لهم لأنه لا دليل لهم على أن هذه اللفظة نطق بها النبي ـ ﷺ ـ. والحديث روي بألفاظ مختلفة ليس في أي لفظ منها ما يدل على أن النبي ـ ﷺ ـ نطق بهذه اللفظة على وجه مقطوع به، لكن الحنفية استدلوا بهذا على أن الأقراء هي الحيض، وقالوا: «وإنما المراد بلفظ الأقراء «أيام الحيض، لا أيام الطهر» كما ذهب إلى ذلك المالكية «والدليل على ثبوت الاشتراك» في هذا اللفظ «بين المعنيين لغة اختلاف الصحابة» - رضوان الله عليهم - في تفسيره، فمنهم من قال: إنه الطهر. ومنهم من قال: إنه الحيض، «وهم أهل اللغة» العارفون بمعانيها، المطلعون على حدود ألفاظها، العالمون بمقامات الكلام. فلولا أن الاشتراك مقطوع بوجوده في هذه اللفظة ما اختلفوا في تفسيره والمراد به في هذه الآية. وبهذا يكون

**الحنفية قد ظفروا بما ينهض دليلاً يعارض ما ذهب إليه المالكية ومن وافقهم في هذه المسألة.**

والمصنف يرى أن على المالكية إن كانوا هم الذين بدأوا بالاستدلال، أن يسدوا على المعترضين باب الاعتراض من هذه الجهة ـ جهة الاشتراك ـ فقال: «**فإن كان المبتدي بالاستدلال أصحابنا فعليهم**» أن يتمموا دليلهم، ليدفعوا المنع والاعتراض عن احتجاجهم وذلك يُحصِّله «**بيان أن اللفظ**» أي القرء «**أرجح في الطهر منه في الحيض**» لأن الاشتراك ثابت فيه بلا نزاع، والإجمال ناشىء عن ذلك باتفاق، وبهذا لا بدَّ من الترجيح، وطرق الترجيح كثيرة منها غلبة الاستعمال، ومنها عموم الفائدة وزيادتها، ومنها التيقن لكن ذلك لا يقع الترجيح به في كل لفظ، وإنما يكون الترجيح في كل لفظة بحسب حالها. والظاهر أن الذي يصلح مرجحاً هنا هو عموم الفائدة إن كان ذلك مما يقبله الموضوع ـ القرء بمعنى الطهر ـ أو غلبة الاستعمال، فمنهم من يرجح به في كل لفظ وقع الاختلاف في بيان معناه، متى صلح لذلك.

والمصنف ذكر هنا ما به الترجيح في كون القروء بمعنى الأطهار، فقال: «**فمنهم من رجح بما ذكره ابن الأنباري**» وهو «**أن القرء**» إذا كان «**مفرداً يحتمل الطهر والحيض**» احتمالاً متساوياً «**فإن جمع على أقراء، فالمراد به الحيض كقوله ـ ﷺ ـ: دعي الصلاة أيام أقرائك**»، تقدم ما يتعلق بهذا الحديث تخريجاً ولفظاً، «**وإن جمع على قروء**» كما في الآية الكريمة «**فالمراد به الطهر، كقول الشاعر**:

*** لما ضاع فيه من قروء نسائكا ***

**ولما جمع القرء في الآية على قروء دل**» ذلك بناء على هذه القاعدة «**على أن المراد به الطهر، لا الحيض**» ومنهم من رجحه بما دلَّ عليه الحديث النبوي من أن الطلاق لا يكون إلا في الطهر، وإذا كان الطلاق لا يكون إلا في الطهر، دلَّ ذلك على أن الطهر به يكون العد، والحصر لما قدره الشارع لها من زمان التربص، وذلك الحديث هو: أن ابن عمر طلّق امرأته ـ وهي حائض ـ على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ فسأل عمر رسول الله ـ ﷺ ـ عن ذلك، فقال له رسول الله ـ ﷺ ـ: «مُرْهُ فليراجعها، ثم يمسكها، حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك، وإن شاء طلّق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» ـ متفق عليه ـ ومَن خالف في هذا رد عليه بأن الإجماع منعقد على أن الطلاق للعدة أن يطلقها

طاهراً من غير جماع، لا حائضاً، كما وقع الإجماع على أن كل معتدة من طلاق أو وفاة تحسب عدتها من ساعة طلاقها، أو وفاة زوجها. وذلك دليل على أن القروء الأطهار، لا الحيض، لأن القائلين بأنها الحيض يقولون: إنها لا تعتد إلا بالحيض المقبلة بعد الطهر الذي طُلقت فيه، فجعلوا عليها ثلاثة أقراء، وشيئاً آخر، وذلك خلاف الكتاب والسنة، ويلزمهم أن يقولوا إنها قبل الحيضة في غير عدة، وحسبك بهذا خلافاً لظاهر قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[1]، ولقول النبي ـ ﷺ ـ: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء».

هذا طرف مما يرجح به هذا الذي عليه المالكية في هذه المسألة، وأنت خبير بأنه في مقام الاستدلال الكلام يختصر، فالمستدل يختصر هذا ويأخذ لبّه.

وإذا استدلّ المالكية ومن وافقهم في هذه المسألة يَرِدُ عليهم ـ كما هو جارٍ في التناظر ـ كما أشار إلى ذلك المصنف بقوله: «**والحنفية**» والحنابلة «**يقدمون في**» صحة «**هذا**» الذي استدلّ به المالكية هنا «**ويقولون**» رادين ذلك الذي رجح به المالكية رأيهم في هذه المسألة «**لو صح هذا**» الذي ذكرتم لصحّ معنى هذه اللفظة في هذه الآية، ولو كان الأمر كذلك «**لما اختلف الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في ذلك، فإنهم أهل اللغة وأعرف بها**، أي في معنى لفظ القرء الوارد في الآية.

«**فلما اختلفوا**» وقد نقل اختلافهم في ذلك بأسانيد صحيحة «**دل ذلك**» الاختلاف «**على بقاء الاحتمال**» وعدم ارتفاعه «**حالة الجمع**» كما كان حالة الإفراد بلا فرق، ومن ذهب إلى التفرقة في حالة الجمع عارضه ما ورد في كلام العرب في إطلاقهم القروء على الحيض، وكيف يفرق بين حالة الإفراد وحالة الجمع «**وقد قال الشاعر**» على ما أنشده ابن الأعرابي:

«يا رب ذي ضغن وضب فارض ... له قروء كقروء الحائض»

وأنشده في اللسان هكذا:

يا رب مولى حاسد مباغض ... على ذي ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

ثم قال: «عنى بضب فارض: عداوة عظيمة كبيرة، من الفارض التي هي المسنة. وقوله: له قروء كقروء الحائض، يقول: لعداوته أوقات تهيج فيها، مثل

(1) سورة الطلاق، الآية: 1.

وقت الحائض. ويقال: أضمر عليّ ضغناً فارضاً، وضغنته فارضاً ـ بغير هاء، أي عظيماً، كأنه ذو فرض أي ذو حَزٍّ، وقال:

* يا رب ذي ضغن على فارض *

(لسان العرب/ فرض).

«والضب الحقد في الصدر. أبو عمرو: ضب إذا حقد، وفي حديث علي ـ كرّم الله وجهه ـ: كل واحد منهما حامل ضب لصاحبه. وفي حديث عائشة: فغضب القاسم، وأضب عليها (ن م/ ضب) وأنشد ابن عبد البر هذا البيت: «يا رب ذي ضب ـ الخ ـ» وقال بعده: قالوا: القرء في هذا البيت: الحيض. يريد أن عداوته تهيج في أوقات معلومة، كما تحيض المرأة في أوقات معلومة. (التمهيد/ باب الأقراء).

ولم يكتف الحنفية ومن وافقهم في هذه المسألة في ردهم على المالكية بهذا الذي ذكره المصنف، بل أوردوا أدلة أخرى انتصروا بها لرأيهم في هذه المسألة. فقد أنكر الزمخشري أن يكون القرء ورد بمعنى الطهر، وقال: والقروء جمع قرء أو قرء، وهو الحيض، بدليل قوله ـ ﷺ ـ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وقوله ـ ﷺ ـ: «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان» أخرجه أبو داود، والحاكم، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني ولم يقل: طهراً.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾[1] فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار، لأن الغرض الأصيل في العدة استبراء الرحم، والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام، دون الطهر، ولذلك كان الاستبراء من الأمة بالحيضة. ويقال: أقرأت المرأة، إذا حاضت، وامرأة مقرىء. وقال أبو عمرو بن العلاء: دفع فلان جاريته إلى فلانة تقرئها، أي تمسكها عندها حتى تحيض للاستبراء.

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[2]، والطلاق الشرعي إنما هو في الطهر؟

قلت: معناه مستقبلات لعدتهن، كما تقول: لقيته لثلاث بقين من الشهر، تريد مستقبلاً لثلاث، وعدتهن الحيض الثلاث.

(1) سورة الطلاق، الآية: 4. (2) سورة الطلاق، الآية: 1.

فإن قلت: فما تقول في قول الأعشى:

* لما ضاع فيه من قروء نسائكا *

قلت: أراد لما ضاع فيها من عدة نسائك، لشهرة القروء عندهم في الاعتداد بهن، أي من مدة طويلة كالمدة التي تعتد فيها النساء. استطال مدة غيبته عن أهله كل عام لاقتحامه في الحروب، والغارات. وأنه تمر على نسائه مدة كمدة العدة ضائعة لا يضاجعهن فيها. أو أراد من أوقات نسائك، فإن القرء والقارىء جاءا في معنى الوقت، ولم يردّ حيضاً، ولا طهراً. (الكشاف/ عند تفسير هذه الآية ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1].

وأطال ابن القيم في الاحتجاج والاستدلال على أن القروء هي الحيض، وذلك في كتاب «زاد المعاد» وقد استدلّ على ذلك بأدلة، منها:

1 ـ أن لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحيض ولم يجىء عنه في موضع واحد استعماله للطهر. فحمله في الآية على المعهود من خطاب الشرع أولى بل متعين. ثم أورد نصوصاً شرعية لتأصيل هذا الأمر.

2 ـ أن جميع الأدلة التي أوردها من قال: القروء هي الأطهار، لا تنهض حجة على مدعاهم في هذه المسألة لأن عائشة التي اعتمد في تفسيرها في هذه المسألة ليست أعلم من أبي بكر الصديق، ولا من عمر، ولا من علي بن أبي طالب، ولا من عبد الله بن مسعود، ولا من أبي الدرداء، فهؤلاء كلهم قالوا: القروء الحيض.

ثم أورد باقي الأدلة وردها، وقد أطال الكلام في ذلك على عادته في تقرير المسائل. ولطول ما أورده في ذلك نحيل عليه، لمن أراد الاستقصاء في ذلك، والاطلاع عليه تاماً.

والمصنف لم يذكر الفعل المشترك كعسعس، ولا الحرف المشترك، كحتى، وأنى، وما جرى مجراهما في إفادة الاحتمال لمعنيين، أو أكثر، وغالب حروف المعاني من المشترك اللفظي وكون الفعل قد يلابسه الاشتراك أمر جريانه في اللغة العربية معلوم، ومن الأفعال ما وضع لمعنيين متضادين، كعسعس، فمعناه أدبر، وأقبل.

وقد ذكر ابن الأنباري في كتاب «الأضداد» جمعاً من الأفعال الموضوعة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

للضدين من المعاني، وشهرة ذلك وعلم كل من له اطلاع على اللغة العربية وإن قل يغني عن الاستدلال لثبوته، وقد يلحق الإجمال الفعل لا من جهة لفظه بل من جهة تركيبه كالاسم. وقد تقدم التمثيل بـ: «قام رسول الله ـ ﷺ ـ من الركعتين (. . .)».

وكل مشترك يلحقه الإجمال في أصله، سواء كان اسماً أو فعلاً، أو حرفاً، وبذلك يختلف الناس في معناه، والمراد منه.

وكون المصنف لم يعرج على الأفعال والحروف في مجرى حديثه في هذه المسألة مبتناه على الإيجاز والاختصار الذي مضى عليه في كتابه هذا. ثم إن الغرض قد يحصله ما ذكره، لأنه ـ الغرض ـ بيان طريقة التناقش الفقهي في المتن الذي ورد فيه لفظ مشترك. فمن أحسن طريقه في النظر في الذي ذكر، ووعى قلبه ما بثّ فيه واستوعبه أورد في غير ما ذكر ما يقتضيه الحال، والمقام، فكان إيراده حسناً، ونظره سديداً. وما أوتي للتمثيل به يغني عن غيره مما هو مثله، والاستقصاء لا يجب في مثل هذه المقامات.

ويحسن أن نتمم الحديث في هذا الشأن بفائدة تتصل بالمشترك في القرائن، إذ يقول العلماء إن المشترك في القرائن ليس كالمشترك في غيره فهو ـ أي المشترك في القرائن ـ متفرد. ومعنى هذا الكلام أن أغلب المشترك في القرائن هو الذي يصح الجمع بين مفرداته مثل لفظ الصلاة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ۝٥٦﴾[1].

## «السبب الثاني»

## السبب الثاني من أسباب ملابسة الاسم للاحتمال المفضي إلى الإجمال

أشار إليه المصنف بقوله: «التصريف» أي التصريف المفضي إلى اتحاد الصيغة واختلاف المعنى، فالسبب الحقيقي المؤدي إلى بناء اللفظة على هذه الصورة التي تحتمل بها معاني مختلفة هو الإعلال. وذلك أن الفعل يكون بيناً في معناه كاختار، واصطفى، وكذلك ما تصرف منه باعتبار بنائه على ما يقتضيه القياس، فاسم الفاعل من اختار ـ مثلاً ـ إذا بني على ما يقتضيه أصل التصريف وقاعدته هو مختير ـ بكسر الياء ـ واسم المفعول منه: مختير ـ بفتح الياء ـ لكن لحقها الإعلال وهو قلب الياء

(1) سورة الأحزاب، الآية: 56.

ألفاً فصارا على صيغة واحدة، وهي مختار، فوقع الاحتمال في هذه الصيغة لأن تكون اسم فاعل وأن تكون اسم مفعول، وظرف الزمان، وظرف المكان، فالإحتمال المفضي إلى الإجمال في هذه الصيغ سببه لحاق الإعلال بهذه الألفاظ، وجعل التصريف سبباً إنما هو باعتبار أنه يؤدي إلى لحاق الإعلال لتلك الألفاظ، وهي السبب الحقيقي، ولذلك يعبر بعض الأصوليين في هذا الشأن بالإعلال وهو أولى «مثاله» أي ما جرى فيه النقاش الفقهي، ولوحظ في الدليل المساق فيه وجود ما عرض فيه الإجمال بسبب الإعلال ـ التصريف ـ.

هذا تقرير الكلام إذا اعتبر بمجموعه، ويمكن أن يكون تقرير الكلام على هذا الوجه «مثاله» يعني مثال الاحتجاج بالدليل الشرعي ورد فيه لفظ مجمل بسبب التصريف «**احتجاج بعض أصحابنا**» المالكية كابن يونس وابن رشد «**على أن الحضانة**» الحفظ والتربية والإرضاع «**في**» شأن «**الولد**» ذكراً كان أو أنثى «**حق**» شرعي واجب على أمه «**له، لا**» حق شرعي لازم «**لها**» تأخذه إن شاءت، وتسقطه متى شاءت «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾[1]»، **بأن تلقي به من غير إرضاع، ولا تربية ولا حفظ**، «**فنهى**» الله سبحانه وتعالى «**المرأة عن أن تضر بالولد**» أي ولدها. وأل نائبة عن الضمير «**فدل**» ذلك النهي «**على أن الحق**» ثابت «**له عليها**» ثبوت الواجبات.

قال القرافي: «وإن لم يكن له ـ أي للولد الذي مات أبوه ـ مال لزمها ـ أي أمه ـ إرضاعه. قال ابن يونس: يريد وإن قبل غيرها بخلاف النفقة، لأن أصل الإرضاع واجب عليها (. . .). قال صاحب البيان: إذا طلقها ليس لها طرح ولدها من حينه، حتى يجد مرضعاً لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾[2]» (الذخيرة/ المانع الثالث: الرضاع).

هذا إن كان فاعل تضار هو المرأة، والمفعول هو الولد، ولكن اللفظ يحتمل غير ذلك «**فيقول من زعم**» ظن «**غير ذلك**» الذي قاله من مضى في أن المرأة يجب عليها إرضاع ولدها، فالرضاع حق له عليها «**من أصحابنا**» كالقاضي عبد الوهاب «**يحتمل أن يكون ذلك**» اللفظ إذا فكك «**لا تضارر ـ بكسر الراء ـ**» الأولى مبنياً للفاعل فيدل على ما ذكر وينهض دليلاً عليه «**فيصح الاستدلال**» المذكور «**ويحتمل**

---

(1) سورة البقرة، الآية: 233.
(2) سورة البقرة، الآية: 233.

**أن يكون لا تضارر ـ بفتح الراء ـ** الأولى «**فيكون الفعل**» حينئذ «**مبنياً لما لم يسم فاعله**» وبذلك «**فلا يصح الاستدلال**» به على ما ذكر، بل يفيد النهي على هذا الوجه عن الضرر بالمرأة بسبب ولده.

«**والجواب عند الأولين**» القائلين بأن المرأة يحرم عليها أن تضرّ بولدها «**أن احتمال الفاعلية**» أي بناء الفعل للفاعلية وهو تضار ـ بكسر الراء ـ «**متعين**» واجب اقتضت بنية الشريعة فيه ذلك، وذلك «**لأن الخطاب**» الشرعي ـ «**حينئذ**» حين يبنى تضار للفاعل «**يتعلق بـ**» محكوم عليه «**معين**» معلوم بعينه وشخصه، وهو المرأة.

«**وأما إذا مضينا على الاحتمال الثاني**» وهو أن الفعل ـ تضار مبني للمجهول «**فـ**» إنه «**يتعلق الخطاب**» حينئذ «**بغير معين**» أي بمخاطب غير معين «**لكن المأمور والمنهي من شرطه**» الشرعي «**أن يكون معيناً**» لأن الخطاب يستلزم مخاطباً معيناً «**لا مبهماً**» وإلا كان خطاباً بلا مخاطبين وهذا لا يخفى سقوطه.

ومن ذهب إلى هذا القول جعل ـ كما تقدم ذكره ـ المرأة فاعل تضار، وجعل الولد مفعولاً، وجعل الباء في «بولده» للتعدية، وهذا منتظم معنى، وإعراباً. ومن ذهب إلى القول الثاني جعل الفعل ـ تضار ـ مبنياً للمفعول، وجعل المرأة نائب الفاعل وجعل الباء إما للتعدية، وإما للسببية. وهذا ـ أيضاً ـ على مقتضى القواعد النحوية، وهو من جهة المعنى ـ أيضاً ـ صحيح، إن قصد.

أما ما في كتب التفسير، فهو ماض على أن تضار مبني للفاعل، والمرأة هي الفاعل، والمفعول الزوج والباء في «بولده» سببية. قال ابن كثير: «وقوله: «لا تضار والدة بولدها» بأن تدفعه عنها لتضر أباه بتربيته ولكن ليس لها دفعه إذا ولدته، حتى تسقيه اللبن الذي لا يعيش بدون تناوله غالباً، ثم بعد هذا لها دفعه عنها إذا شاءت، ولكن إن كانت مضارة لأبيه، فلا يحل لها ذلك» (تفسير ابن كثير/ عند هذه الآية).

وقال الزمخشري: «والمعنى: لا تضار والدة زوجها بسبب ولدها، وهو أن تعنف به، وتطلب منه ما ليس بعدل من الرزق والكسوة، وأن تشغل باله بالتفريط في شأن الولد، وأن تقول بعدما ألفها الصبي: اطلب له ظئراً. وما أشبه ذلك» (الكشاف/ الآية المذكورة).

### «السبب الثالث»

### السبب الثالث من أسباب الإجمال الستة

بيَّنه المصنف بقوله: «**اللواحق**» أي لواحق الألفاظ، ولا ريب أن ما يلحق

اللفظ متعدد، فقد يَلحقه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير بحسب غرض المتكلم ومراده، فاللفظ يجمع ويثنى ويصرف ليؤدي بذلك المتكلم مراده وغرضه به.

ولما كانت اللواحق التي تلحق اللفظ متعددة بين مراده منها بقوله: «**من النقط**» يصح أن يقرأ بصيغة المصدر، ويفسر بالمعنى الحاصل بالمصدر. كما يصح أن يقرأ بصيغة الجمع باعتبار أن اللفظ المقصود بأنه يلحقه ذلك جنس، بل يصح ذلك حتى لو اعتبر اللفظ المقصود به ما ذكر مفرداً من حيث هو باعتبار أنه يصح أن نلحق نقطاً متعددة لفظاً واحداً، «**والشكل**» يقرأ بفتح الشين وسكون الكاف بصيغة المفرد، أو المصدر، لكن إن جعل الأول جمعاً حسن أن يجعل هذا مفرداً في الإعراب ليعطف اسم العين على مثله، إذ المصدر حدث.

«**مثاله**» الذي يظهر فيه «**احتجاج أصحابنا**»ـ المالكية ـ لعله يقصد بعض المالكية كابن عبد الحكم «**على المنع من بيع ذهب وعرض**» وهو كل ما سوى النقدين «**بذهب، بحديث**» أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي والطبراني في الكبير بألفاظ مختلفة، وهو حديث «**فضالة**» بفتح الفاء «**بن عبيد**» بضم العين وفتح الموحدة تحت مصغراً «**أنَّ رجلاً**» هو فضالة بن عبيد نفسه راوي الحديث «**سأل رسول الله ﷺ وقال: يا رسول الله ابتعت**» اشتريت «**قلادة**» يوم خيبر باثني عشر ديناراً. «**فيها ذهب وخرز**» بذهب، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: «**لا**» تباع «**حتى تفصَّل**» ورواه أبو داود بلفظ أن النبي ـ ﷺ ـ أتى بقلادة فيها ذهب وخرز ابتاعها من رجل بتسعة دنانير، أو سبعة دنانير، فقال له النبي ـ ﷺ ـ: لا، حتى تميز بينه وبينه، فقال: إنما أردت الحجارة، فقال له النبي ـ ﷺ ـ: لا، حتى تميز بينهما. قال: «**فرده، حتى ميز بينهما**».

قال الحافظ في «التلخيص»: وله عند الطبراني في الكبير طرق كثيرة جداً في بعضها قلادة فيها ذهب وخرز، وفي بعضها ذهب وجوهر، وفي بعضها خرز وذهب، وفي بعضها خرز معلقة بذهب، وفي بعضها باثني عشر ديناراً، وفي أخرى بتسعة دنانير، وفي أخرى بسبعة دنانير.

وأجاب البيهقي عن هذه الاختلافات بأنها كانت بيوعاً شهدها فضالة.

قال الحافظ: والجواب المسدد عندي: إن هذا الاختلاف لا يوجب ضعفاً، بل المقصود من الاستدلال محفوظ، لا اختلاف فيه، وهو النهي عن بيع ما لم

يفصَّل. وأما جنسها وقدر ثمنها فلا يتعلق به في هذه الحالة ما يوجب الحكم بالاضطراب وحينئذ فينبغي الترجيح بين رواتها، وإن كان الجميع ثقات، فيحكم بصحة رواية أحفظهم، وأضبطهم، وتكون رواية الباقين بالنسبة إليها شاذة.

وهذا الجواب هو الذي يجاب به في حديث جابر وقصة جمله، ومقدار ثمنه. انتهى كلام الحافظ. (تحفة الأحوذي/ باب/ ما جاء في شراء القلادة وفيها ذهب وخرز).

حاصل القول: أن النبي - ﷺ - لم يجز لهما البيع على الجمع بين العرض والذهب «فأمر بالتفصيل» التميز، وفصل كلٍّ على حدة، والذهب وحده، والخرز وحده، ثم إن لكل واحد منهما حكمه في البيع حينئذ «ونهي عن البيع» لهما «مجملاً» حال من البيع «فدل» هذا النهي النبوي «على أن بيع ذهب وسلعة» من غير تفصيل وتمييز بينهما «لا يجوز». وهذا مذهب جمع من أهل العلم، ومنهم بعض الصحابة كعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وهو قول عبد الله بن المبارك والشافعي، وأحمد وإسحاق.

وأما مذهب المالكية فمعلوم أنه جار على قاعدة تغليب الغالب، واتباع القليل للكثير، كما هو منصوص عليه في كتبهم ويرون: أنه يجوز بيع السيف المحلى والمصحف المفضض والخاتم ذي الفص الرفيع إذا كانت الفضة أو الذهب تبعاً للسيف أو للفص، أو للمصحف، بأن يكون قيمة ذلك الذهب والفضة تساوي ثلث قيمته ما ذكر من السيف والمصحف والفص، أو أقل من الثلث، ويكون قيمة أو ثمن السيف والمصحف والفص يساوي الثلثين أو أكثر، إذا كان الحال هكذا فإنه يجوز بيع ماء بذهب أو بفضة إذا كان معجلاً يداً بيد، فإن كان في ذلك تأخير، لم يحل. أما إن كانت الفضة أو الذهب أكثر من الثلث، أو ثلث جميع ثمنه فلا يجوز أن يباع إن كانت الحلية فضة بالذهب على حال، فإن كان في حلي الذهب جوهراً وخرزاً، وكان ما فيه من الذهب ثلث قيمته أو ثلث ثمنه فأدنى، فلا بأس أن يباع بالذهب أو بالفضة معجلاً، وكذلك حلي الفضة إذا كان فيه الجوهر والخرز وكان من الفضة ثلث قيمتها فأدنى، فلا بأس أن يباع بالذهب يداً بيد كما كان في السيف، ولا بأس أن يباع ذلك كله بالعروض، والطعام وغير ذلك من سائر المتاع معجلاً ومؤجلاً.

وقد جمع الشيخ خليل هذا وبيَّن شروطه في «مختصره» فقال: «وجاز محلى وإن ثوباً يخرج منه عين إن سبك بأحد النقدين إن أبيحت وسمرت وعجل بغير صنفه مطلقاً، وبصنفه إن كان الثلث»، معنى كلامه أنه لا يجوز ما ذكر إلا بشروط ثلاثة:

الأول: الإباحة.

الثاني: التسمير ـ وهو الالتصاق المحكم، حيث إنه لو أريد نزع ما لصق في ذلك العرض من عين فسد ذلك العين أو ذلك العرض، أو فسدا معاً.

الثالث: تعجيل الثمن.

هذا إذا كان العرض وأحد النقدين مجتمعين، أما إن اجتمع الذهب والفضة فالقول المشهور أنه لا يباع ما اجتمعا فيه إلا بالعروض، ولا يجوز بالذهب ولا بالفضة لما يلزم عليه من بيع ذهب وفضة وعرض بذهب. أو بيع فضة وعرض وذهب بفضة. وهذا ما يسمى عند المالكية بالربى المعنوي. إلا أن يكون مجموعهما ـ أي الذهب والفضة المذكورين ـ تبعاً للمحلى فإنه يبيعه بكل واحد منهما، ومعنى التبعية أن يكون ثمن المحلى أو قيمته ثلثي ثمن أو قيمة ذلك كله مجموعاً، وبالشروط الثلاثة: الإباحة، والتسمير، والتعجيل.

هذا مذهب المالكية في هذه المسألة باختصار، وهو كما ترى مبني على التفصيل. إلا أن ابن عبد الحكم يرى أنه لا يجوز بيع السيف المحلى وما شابهه مما ذكر إلا بعد التمييز بين ما فيه من العين وغيره، ودليل من يقول بهذا هذا الحديث المتقدم فبه يحتجون «فيقول أصحاب أبي حنيفة» الذين مذهبهم في هذه المسألة مخالف لما دلَّ عليه هذا الحديث بهذا اللفظ، ومذهبهم فيها أنه يجوز بيع ما ذكر من السيف المحلى والقلادة وما أشبههما مما اختلط فيه الذهب أو الفضة بغيرهما من العروض بشرط أن يكون بيعه بأكثر مما فيه من الذهب، ولا يجوز بمثله، ولا بدونه. وأجابوا عن هذا الحديث ـ حديث فضالة بن عبيد ـ هذا قائلين: «هذا الحديث قد ورد في رواية أخرى» بلفظ: «حتى تفضل ـ بالضاد المعجمة مخففة» من الفضل، وهو الزيادة «أي يكون في الذهب» الذي هو الثمن «فضل» أي زيادة «على مقدار الذهب المضاف» المجموع «مع السلعة» التي يباع معها، سواء جمع معها بنسج، أو صياغة، أو سبك أو غير ذلك مما يقع به الجمع بين العروض، والنقدين.

«**ولما كانت القصة واحدة**» لم تتعدد، أي لم يرو في ذلك إلا قصة فضالة بن عبيد المتقدمة «**علمنا أن اللفظين**» **وهما تفصل ـ بالصاد المهملة المشددة ـ وتفضل ـ بالضاد المعجمة المخففة** «**معاً لم يصدرا عن النبي ـ ﷺ ـ**» وذلك «**لتنافي**» لاختلاف «**معنييهما**» اختلافاً يتنافيان به، بحيث لا يمكن اجتماعهما في معنى متحد، وبذلك أنه ـ ﷺ ـ لم ينطق بهما لعدم ترادفهما، أو اتحادهما بوجه ما أو تلازمهما «**وأن اللفظ الوارد عن النبي ـ ﷺ ـ واحد**» منهما «**معين في نفسه**» مخصوص بالحكم بعينه، محقق أنه نطق ـ ﷺ ـ به في حقيقة الأمر، لكنه «**مجهول عندنا**» لا علم لنا به، وبذلك «**فلا يحتج به**» لأنه لا يمكن الاحتجاج إلا بما هو معلوم، محقق إدراكه، لا بما تتعارض فيه الاحتمالات والإمكانات والظنون.

«**والجواب عند أصحابنا**» في رد هذا الاعتراض الحنفي «**أن رواية الصاد غير المعجمة**» أي تفصل «**أصح عند المحدثين وهي**» الرواية «**المحفوظة عندهم**» إذ لا يوجد في كتبهم غيرها ـ على ما رأيت ـ «**ويعضدها**» أي يقويها «**ما روي من طريق آخر**» كما تقدم في رواية أبي داود «**أنه قال**» ـ ﷺ ـ «**لا**» أي لا تبع «**حتى تميز**» بينه وبينه. «**فقال**» فضالة «**إنما أردت الحجارة**» يعني الخرز الذي في القلادة، ولم أرد الذهب «**فقال ـ ﷺ ـ لا، حتى تميز بينهما**»، قال: فرده حتى ميز بينهما.

«**فيجب**» بناء على هذا «**أن تكون إحدى الروايتين**» رواية تفصل بالصاد المهملة ـ ورواية تميز، سواء رويا بالبناء للمفعول، أو بالبناء للفاعل، أو اختلفا «**مفسرة للأخرى**» إذ النصوص الشرعية يفسر بعضها بعضاً، وتفسير النصوص الشرعية بعضها ببعض مما يجب الأخذ به ما وجد إلى ذلك سبيلاً، وهو أصل في تفسير النصوص الشرعية، فلا يصار إلى غيره إلا عندما يتعذر الأخذ به، ولو أنه أخذ بهذا الأصل لاستغني عن كثير من الشغب والخلافات المبنية على استنتاجات ذهنية في غير ما تصح فيه، إذ ما مقام النظر والاجتهاد والأخذ بالاحتمالات إذا كان النص الشرعي يدفع ذلك، ويغني عنه، فالشارع هو أعلم بما قال، فإذا فسره وبيَّن مراده به كان تفسير غيره له بغير ما يوافق تفسيره له لغطاً، وهدراً، وشغباً، وكلاماً باطلاً، إذ لا مبالاة به على الإطلاق.

نعم، العلم بالنصوص الشرعية المفسرة والمفسرة والمبيِّنة يتوقف على اطلاع واسع ومعرفة كبيرة بالأحاديث النبوية. وهذا أمر لا يجوزه إلا آحاد الناس وهم الذين وهبهم الله ـ تعالى ـ القدرة عليه. وإذا تقرر هذا فإن تفسير لفظ تفصل ولفظ تميز بعضهما لبعض أمر واضح بيِّن.

«**ثم إن رواية الضاد المعجمة**» رواية تفضل «**تستلزم زيادة نقطة والأصل عدمها**» والزيادة لا تثبت بالاحتمال المجرد، والأصل لا ينتقل عنه إلا بدليل كاف في النقل عنه، وهذا ما لم يأت به من أراد إثبات زيادة النقطة في هذه اللفظة وترك هذا الأصل في هذا الدليل الذي ساقه في هذا الاعتراض. والذي اشتهر أن الحنفية يجيبون به عن هذا الحديث هو: إن الذهب فيها كان أكثر من اثني عشر درهماً، وقد اشتراها باثني عشر ديناراً، وقالوا: ونحن لا نجيز هذا، وإنما نجيز البيع إذا باعها بذهب أكثر مما فيها، فيكون ما زاد من الذهب المنفرد في مقابلة الخرز ونحوه مما هو مع الذهب المبيع، فيصير كعقدين.

وأجاب بعضهم بجواب آخر عن هذا الحديث، وهو أنه حديث مضطرب في مقدار الثمن، وفي العرض الذي مع الذهب.

وأجاب بعضهم بجواب آخر، وهو: إن سبب النهي هو كون القلادة كانت من الغنائم مخافة أن يقع المسلمون في بيعها. وهذه الأجوبة الحنفية كلها غير مرضية عند غيرهم، فقد ردت بأنها أجوبة مبنية على تأويل فاسد، لأن النص ورد فيه «لا تباع حتى تفصل» وهذا صريح في اشتراط فصل أحدهما عن الآخر في البيع، وأنه لا فرق بين أن يكون الذهب المبيع به قليلاً، أو كثيراً، وأنه لا فرق بين الغنائم وغيرها. والاضطراب لم يقع في محل الحجة والاضطراب في غيره لا يقدح فيه.

ويزاد على ذلك أن راوي الحديث هو صاحب القصة كان يفتي بأنه لا بيع لما ذكر إلا بعد الفصل، والتمييز، فقد روى ابن الجوزي بسنده عن حنش أنه قال: كنا مع فضالة بن عبيد في غزاة فطارت لي ولأصحابي قلادة فيها ذهب وورق وجوهر، فأردت أن اشتريها، فسألت فضالة، فقال: انزع ذهبها، فاجعله في كفة، واجعل ذهبك في كفة، ثم لا تأخذ إلا مثلاً بمثل، فإني سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأخذن إلا مثلاً بمثل». (التحقيق في أحاديث الخلاف/ مسائل الربا).

هذا ما تيسر ذكره فيما يتعلق بهذا المثال، ثم انتقل المصنف إلى مثال آخر فقال: «**مثاله أيضاً، مثال ما جرى فيه التناقش ووقع فيه الإجمال**» بسبب اللواحق «**احتجاج الشافعية على أن بيع الحنطة**» أي القمح، وهي ما زالت «**في السنبل**» سنابل الزرع «**لا يجوز**» عملاً «**بما**» أي بالحديث الذي «**روي**» وهو «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ نهى**» نهي تحريم «**عن بيع الحب حتى يُفْرَك**» بالبناء للمفعول من فرك الحب يفركه ـ

من باب نصر ـ إذا أدلكه، حتى ينفصل عن سنبله وعما يسقط من قشره، ويصفّى مما يختلط به من التبن وغيره، على الوجه المعروف عادة في الزرع إذا درس، فانفصل عن سنبله، وتبنه.

وهذا معنى قول المصنف: «أي يخرج» بالبناء للمفعول أي يفصل «من سنبله» وهذه اللفظة ـ أي يفرك ـ لم أظفر بها في أي رواية من الروايات التي ذكرها من تكلم على هذا الحديث ممن اطلعت على كلامهم في هذا الشأن، بل لم أظفر بلفظة تمكن أن تفسر بها، أو تكون مرادفة لها. وما أورد في ذلك هي هذه الألفاظ: حتى يبدو صلاحها، حتى تزهى، حتى تحمر وتصفر، حتى تطيب، حتى تطعم، حتى تخرج من العاهة، حتى تنجو من العاهة، حتى تأمن من العاهة، وحتى يبيض، حتى يشتد، حتى يشقح ـ طلوع النجوم طلوع الثريا ـ، هذا ما يتعلق بهذا اللفظ.

أما قول الشافعي المشهور عنه في هذه المسألة فهو مثل قول الجمهور، وهو أنه لا يجوز بيع قبل أن يبيض، ويشتد، من غير اشتراط الفرك، قال ابن عبد البر: «وقد كان الشافعي مرة يقول: لا يجوز بيع الحب في سنبله، وإن اشتد واستغنى عن الماء. ثم بلغه هذا الحديث (يعني حديث ابن عمر: نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن بيع النخل، حتى تزهى، وعن السنبل حتى يبيض، نهى البائع والمشتري) فرجع إلى القول به، وأجاز بيع الحنطة زرعاً في سنبله قائماً على ساقه، إذا يبس، واستغنى عن الماء، كقول سائر العلماء، وهو ما لا خلاف فيه عن جماعة فقهاء الأمصار وأهل الحديث.

وهذا القول الذي رجع إليه الشافعي في هذه المسألة هو قول أصحابه فيها، على ما يظهر من النصوص المنقولة عنهم. فإذا احتج بما ذكر من رواية يفرك ـ بالبناء للمفعول ـ فإنه يعارض عليه «فتقول الحنفية» «قد نقل في رواية أخرى حتى يفرك» بضم الياء المثناة تحت وسكون الفاء وكسر الراء من أفرك الحب إذا حان له أن يفرك، ولا يكون كذلك إلا إذا اشتد حبه واستغنى عن الماء.

وقد فسر المصنف ذلك قائلاً: «أي يطعم يقرأ بضم الياء وسكون الطاء وكسر العين المهملة من أطعمت الثمرة إذا أدركت، أي صارت ذات طعم وشيئاً يؤكل منه، كما يقرأ مبنياً للمفعول، أي يؤكل على العادة، أو طعِمه ـ بالكسر ـ يطعمه إذا أكله. وكلا الوجهين سائغ، إذ المعنى فيهما متلازم «ويبلغ حد الأكل» في زمانه وخلقته «وإذا اختلفت الروايات واللفظ واحد» كما في هذا الحديث «ثبت الاحتمال

في اللفظ» فاقتضى ذلك التعارض بين ما يبنى على ذلك من الأحكام «فوجب» لذلك «أن لا يحتج به» إذ لا استدلال مع الاحتمال المتساوي الجهات، كما هو معلوم.

وهذا اللفظ الذي عارض الحنفية فيه لفظ الشافعية مرادف لما تقدم إيراده من الألفاظ التي روي بها هذا الحديث، وهذا بيِّن وإن لم أجد هذا اللفظ، وهو يفرك بضم الياء وكسر الراء ـ في أي من الوجوه التي روي بها هذا الحديث، والله أعلم.

والشافعية لم ينكروا هذه الرواية التي أوردها الحنفية على ما ذكره المصنف، وإنما أجابوا من وجه آخر أورده المصنف بقوله: «**والجواب**» عند الشافعية عن هذا الاعتراض الحنفي «**أن الروايتين**» رواية تفصل ورواية تفضل «**تحملان**» تفسران تفسيراً أساسه الاعتقاد إذ الحمل معناه: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده، وعلى هذا فالروايتان يعتقد في معناهما أنهما محمولتان «على التعدد في الأخبار، بمعنى أنها أخبار مختلفة وردت في موضوع واحد، والوجه الجمع بينهما ما أمكن ذلك، ولا يسوغ طرحها وترك الاحتجاج إلا إذا تعذر الجمع بينهما، والمعروف عن الشافعية أنهم يحملون اللفظ على ما يعتقدون أنه مشتمل على مراد المتكلم. وذلك مثل قولهم: المشترك يحمل على جميع معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً. وعلى هذا قالوا في هذه المسألة كما قال المصنف أن هذا الاختلاف الوارد في هذا الحديث يحمل على تعدد الأخبار في هذا الموضوع وبذلك فالوجه في مثل هذا الجمع.

«وحينئذ» حين نقول بأن هذا الاختلاف يحمل على تعدد الأخبار «نقول بالموجب فيهما معاً» أي بما أوجبه هذان اللفظان واقتضياه من حكم، وهو أن منع البيع ممنوع قبلهما، وجائز بعدهما، وهذا إنما يجري إذا قالت الشافعية إنه يجوز بيع الحب قبل الفرك. وأما إذا اشترطوا الفرك، ولم يقبلوا البيع بعد الإفراك فهذا غير متجه، لأنهم إذا قالوا بجواز البيع بعد الإفراك فإنه يقتضي جواز البيع بعد الفرك من باب أولى، وأما إن شرطوا الفرك في جواز البيع فإنه لا يصح بعد الإفراك لأنه شرط مفقود في حالة الإفراك.

وقد تقدم أن مذهبهم هو ما سبق ذكره من أنهم يقولون بجواز البيع بعد الإفراك، وأن الشافعي ـ رحمه الله ـ رجع إلى القول به، بعدما كان لا يجيز ذلك، إذ يشترط الفرك. وبهذا يظهر أن قولهم بموجب الروايتين المختلفتين جار حكمه ومقتضاه مع هذا القول المشهور عنهم في هذه المسألة.

وقولهم «**نقول بالموجب فيهما معاً**» فيه تورك على الحنفية الذين يذهبون في أمرهما إلى إسقاط الاحتجاج بهما بدعوى الاحتمال المتساوي الطرفين في الرجحان.

أما مذهبهم ـ أي الحنفية ـ في شأن هذا الحديث وما شابهه من الأحاديث الواردة في النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها فهو أن النهي الوارد في ذلك محمول على بيع الثمار قبل أن توجد أصلاً. هذا هو مذهب أكثرهم، فذهبوا ـ بناء على ذلك ـ إلى جواز بيع الثمار قبل بدو الصلاح، وبعد بدو الصلاح، إذا لم يشترط التيقنية والقطع، ولكن باعها وسكت، وإن اشترط تبقيتها فسد العقد، سواء باعها قبل بدو الصلاح أو بعده.

وقد جعل أبو حنيفة قوله ـ ﷺ ـ: «**حتى تنجو من العاهة**» رداً لقوله ـ ﷺ ـ: «**حتى يبدو صلاحها**» وقال بناءً على هذا ما تقدم ذكره.

### «السبب الرابع»

### السبب الرابع من أسباب الاحتمال

هو ما ذكره المصنف بقوله: «**اشتراك التأليف**» تقدم أنه من باب إضافة المسبب للسبب، ويصح أن تكون هذه الإضافة بيانية إلا على مذهب من يشترط في الإضافة البيانية أن يكون بين المضاف والمضاف إليه فيها عموم وخصوص من وجه، واشتراك التأليف واشتراك الوضع متقابلان تقابل النوعين، لأن الاشتراك لا يكون إلا بوضع، أو تأليف، فهما سببان فقط على ما ذكره المصنف. وذكر بعض العلماء في هذا الشأن الاشتراك العقلي كالإنسان إذا قصد به الكلي المطلق.

ولما ذكر المصنف هذا السبب قال: «**ومثاله**» الذي ورد فيه «**احتجاج أصحابنا**» المالكية «**على أن للأب أن يسقط نصف الصداق المسمى**» لابنته البكر، ويسمى النكاح الذي سمي فيه الصداق نكاح تسمية لأنه يسمي فيه الصداق كما يسمي الثمن في البيع. «**عن الزوج**» أي زوج ابنته تلك «**إذا طلق**» ها «**قبل البناء**» أي قبل دخوله بها «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[1] **والذي بيده عقدة النكاح هو الولي في وليته**» يعني هو الأب في ابنته البكر والسيد في أمته. هذا هو مذهب مالك وأصحابه إذ استنبطوا من نص الآية معنى رجع عليه ـ على ذلك النص ـ بالتخصيص، وهو

(1) سورة البقرة، الآية: 237.

مسلك معمول به، وهو معلوم عند الفقهاء والأصوليين. فالمنصوص عليه في كتبهم هو: أنه يجوز أن يسقط الأب نصف صداق ابنته المجبرة وأولى عن أقل منه عن الزوج إذا طلقها قبل الدخول وبعد الطلاق والمجبرة هي البكر والثيب الصغيرة، ولا يجوز له أن يسقط ما ذكر قبل الطلاق عند مالك، وأجازه ابن القاسم إذا كان في ذلك مصلحة كعسر الزوج، فيخفف عنه، وينظره إذا رضيت هي بذلك. كما لا يجوز له ـ الأب ـ أن يسقط ما ذكر بعد الدخول إذا رشدت. لأنها لما صارت ثيباً صار الكلام لها، فإن كانت سفيهة أو صغيرة فالكلام للأب وحينئذ فله أن يعفو عن بعض الصداق لمصلحة. كذا في الخِرشي، وعبد الباقي الزرقاني، وهو غير صواب، إذ الحق أنه لا عفو له بعد الدخول سواء كانت رشيدة أم لا. ففي سماع محمد بن خالد: أن الصغيرة إذا دخل بها الزوج، وافتضها، ثم طلقها قبل البلوغ أنه لا يجوز العفو عن شيء من الصداق، لا من الأب، ولا منها. قال ابن رشد وهو كما قال: لأنه إذا دخل بها الزوج وافتضها، فقد وجب لها جميع صداقها بالمسيس، وليس للأب أن يضع حقاً قد وجب لها إلا في الموضع الذي أذن له فيه، وهو قبل المسيس، لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾[1]. وإذا منع العفو في الصغيرة بعد الدخول ففي السفيهة أحرى اهـ. وكذا لا يجوز عن شيء من الصداق بعد الموت، ولو قبل البناء كما نص عليه المازري.

وقول ابن القاسم، وهو: أنه يجوز العفو قبل الطلاق لمصلحة، نظر فيه فقهاء المالكية فاختلفوا في توجيهه ومعناه، فذهب بعضهم إلى أنه موافق لقول مالك، لأنه ـ أي مالكاً ـ إنما منع من العفو قبل الطلاق إن لم يكن في ذلك مصلحة، أما إن وجدت فيه فهو لا ينكره. وذهب بعضهم إلى أن قول ابن القاسم هذا يخالف قول مالك، لأنه يقول بأنه لا يجوز العفو قبل الطلاق مطلقاً، سواء كان لمصلحة أم لا. هذا هو مذهب المالكية في هذه المسألة.

وقول المصنف: «**هو الولي في وليته**» يوهم أن ذلك عند المالكية يعم كل وال كيف ما كان، وهذا مخالف لمذهب المالكية وقد مضى ذكر حقيقة من له العفو عندهم وفي صداق من يجري ذلك، فهو غير عام عندهم في الأولياء، ولا في النساء اللواتي يتولون أمرهن، بل هو محصور فيما تقدم ذكره. ولذلك ينصون على

(1) سورة البقرة، الآية: 237.

ذلك عندما يذكرون أن للأب هذا الأمر في حق من ذكر، إذ يقولون: لا يحق ذلك لغير الأب، ولو وصياً مجبراً، وخص الأب بذلك لشدة شفقته دون الوصي وغيره من الأولياء. (انظر كتب الفقه المالكي/ باب الصداق ـ أو باب العفو عن الصداق).

وقد وافق المالكية على أن الأب في ابنته البكر والسيد هما اللذان يحق لهما إسقاط المهر عن الزوج قبل الدخول وبعد الطلاق إمام مصر الليث بن سعد.

وأما من قال بأن كل وليّ أبا كان أو غيره يحق له ذلك في وليته مجبرة كانت أو غير مجبرة، وفسروا ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾[1] بأنه أبوها وأخوها وكل من لا تُنكح المرأة إلا بإذنه وعمموا، فمنهم علقمة والحسن البصري، وعطاء، وطاوس، والزهري، وربيعة بن فروخ ـ المعروف بربيعة الرأي ـ، وزيد بن أسلم، وإبراهيم النخعي، وعكرمة في أحد قوليه، ومحمد بن سيرين في أحد قوليه. وهو قول الشافعي في القديم.

ومأخذ هذا القول: إن الولي هو الذي أكسبها هذا الصداق، فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة عند هذه الطائفة، ومخالفوهم يعارضونهم في حملهم «الذي بيده عقد النكاح» على من ذكر «فيقول أصحاب الشافعي» وأبو حنيفة وأصحابه «هذا التأليف» أي معنى هذا التركيب الذي حصل بجمع هذه الألفاظ أي المعنى الذي يدل عليه. وقوله: التأليف، أي الكلام المؤلف، إذ التأليف يُطلق على الكلام المؤلف، فيقال فلان له تأليف في الفقه ـ مثلاً ـ يعنون الكلام المؤلف المجموع المركب. وإنما وجب تفسير التأليف بهذا لأنه هنا بالمعنى الحاصل بالمصدر، وهو لا يفسر إلا بالشيء المفعول، لأنه أثر الفعل، ألا ترى أن الكتابة ـ مثلاً ـ له معنيان، المعنى الأول: الحدث، وهي فعلها. والثاني: الكلمات التي تبقى بعد الحدث على الورق. فتلك تسمى الكتابة بالمعنى المصدري، وهذه تسمى الكتابة بالمعنى الحاصل بالمصدر، وهي التي يؤخذ منها المعنى، والمضمون، فكذلك ما هنا. وعليه فهي التي تحمل المعاني: الاشتراك وغيره، فيقال: هذا الكلام المركب من ألفاظ مختلفة، وهو «الذي بيده عقدة النكاح»، «مشترك بين الزوج» لأنه الذي بيده إمساك عقدة النكاح، وحلها بالطلاق وهدمها بيده. واللام

(1) سورة البقرة، الآية: 237.

حينئذ في النكاح بدل الإضافة فكما لا يجوز للولي أن يهب شيئاً من مال المولية للغير فكذلك في الصداق. أي نكاحه.

«**والولي**» سواء خصص بالأب أو السيد، أو عمم في كل ما هو والٍ. وإنما كان مشتركاً بين هذين «**لأن الزوج ـ أيضاً ـ يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح**» كما تقدم، وإن كان الأمر كذلك لم يصف هذا الدليل لمن استدلّ به على أن المراد منه هو الولي، بل أمره يفضي إلى الاحتمال. ومن خالف المالكية ومن وافقهم في هذه المسألة ذهب إلى أن المراد بالذي بيده عقدة النكاح هو الزوج. ومعنى عفوه أن يسوق إليها المهر كاملاً، ويتفضل بأن يعطيه له كاملاً إحساناً، فيقول: قد نسبت إليَّ بالزوجية، فلا يليق بي وأنا من أهل المروءة أن لا أتفضل عليها بذلك، وأحسن إليها.

وقد ذهب إلى أن الزوج هو المراد «بالذي بيده عقدة النكاح» جماعة من الصحابة ومن أهل العلم زيادة على الشافعية والحنفية، منهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وابن عباس في إحدى الروايات عنه، وجبير بن مطعم، وسعيد بن المسيب، وشريح في أحد قوليه، وسعيد بن جبير، ومجاهد، والشعبي، وعكرمة، ونافع، ومحمد ابن سيرين، والضحاك، ومحمد بن كعب القرظي، وجابر بن مجلز، والربيع بن أنس، وإياس بن معاوية، ومكحول ومقاتل بن حيان، وهو قول الشافعي في الجديد، وهو قول الثوري، وابن شبرمة، والأوزاعي، واختاره ابن جرير. فهؤلاء كلهم قالوا: المراد بالذي بيده عقدة النكاح الزوج.

وقد أجاب المالكية دائبين على ما اختاروه في هذه المسألة كما أشار إلى ذلك المصنف قائلاً: «**والجواب عند أصحابنا أنَّ نَسَقَ**» أي سياقَ «**الآية يدل**» بظاهره «**على أنه**» أي الذي بيده عقدة النكاح هو «**الأب**» وإنما دلَّ نسق الكلام على أنه الأب «**لأن ذلك**» الكلام الذي وقع بعد إلا «**كله مستثنى من قوله**» تعالى «﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[1]» أي فالواجب نصف ما فرضتم، «**إلا أن يقع عفو من المرأة**» المطلقة عن زوجها، فلا تطالبه بما وجب لها وهو نصف المهر، فتقول: ما رآني وما استمتع بي فكيف لا أعفو عنه. وإنما يصح منها ذلك، ويحق لها «**إن كانت مالكة أمر نفسها**» بأن كانت غير مجبرة، كما تقدم ذكره «**أو**» يقع عفو «**من وليِّها إن كانت في حجره**» يعني

(1) سورة البقرة، الآية: 237.

إن كانت ممن ذكر، وقد تقدم بيان مذهب المالكية في ذلك. وكلام المصنف لا ينص بما يبين مذهب مالك على ما هو عليه في هذه المسألة، وقد مضى على ذلك في مسائل أخرى غير هذه، فلا بدَّ من التنبه لذلك.

ولعله يتسامح في العبارات وإن كانت توهم خلاف ما عليه الأمر في تلك المسائل لأجرائه مجرى التمثيل الذي لا يشترط فيه صحة الكلام من حيث هو، فلو صح فيما قصد به من التمثيل وبيان المراد فإن ذلك كاف في تحصيل الغرض.

وقد صرح بذلك بعض المحققين، إذ قالوا: «إن التمثيل يتسامح فيه، لأن المقصود به الإيضاح، وهو حاصل بذلك».

والمصنف لم يجعل كتابه كتاب فقه يذكر فيه آراء علماء الفقه لغرض أخذها منه، وإنما غرضه بيان منهج النظر في طريقة بناء الفروع على الأصول، فلو اخترع أمثلة، وأجرى فيها بيان ما يريد بيانه أيضاً لكان في ذلك ما يفي بالغرض، ويحقق المراد. والله ـ تعالى ـ أعلم.

## «السبب الخامس»

### السبب الخامس من أسباب الإجمال الستة

التي حددها المصنف واختارها هو «تركيب المفصل» والمفصل سبق بيان المراد به، وهو الكلام الذي أجزاؤه مفصلة مبينة لا خفاء فيها، ولا انبهام، لكن لما ركب بعضها مع بعض طرأ الاحتمال المتساوي الجهتين في الدلالة والمعنى، بلا تفاوت في ذلك، فتقابلت الظنون والإمكانات فيه لذلك، فأفضى ذلك إلى الإجمال.

«ومثاله» الذي يتجلى فيه حاله «احتجاج أصحاب أبي حنيفة على جواز الوضوء بنبيذ التمر» إن عدم الماء «بقوله ﷺ في الحديث المروي عن ابن مسعود وهو «ثمرة طيبة وماء طهور» فحكم على النبيذ بأنه ماء طهور» وهذا الحديث رواه الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: «سألني النبي ـ ﷺ ـ ما في إداوتك؟ فقلت: نبيذ، فقال: ثمرة طيبة وماء طهور. قال: فتوضأ منه».

قال الترمذي بعدما أورد هذا الحديث: وإنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ـ ﷺ ـ وأبو زيد مجهول عند أهل الحديث، لا تعرف له رواية غير هذا الحديث».

قال الحافظ الزيلعي في «نصب الراية»: قال ابن حبان في «كتاب الضعفاء»:

أبو زيد شيخ يروي عن ابن مسعود، ليس يُدرى من هو، ولا أبوه، ولا بلده، ومن كان بهذا النعت. ثم لم يرو إلا خبراً واحداً خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع، والقياس، فاستحق مجانبة ما رواه.

وقال ابن أبي حاتم في «كتاب العلل»: سمعت أبا زرعة يقول: حديث أبي فزارة بالنبيذ ليس بصحيح. وأبو زيد مجهول. وذكر ابن عدي عن البخاري قال أبو زيد الذي روى حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ مجهول، لا يعرف بصحبة عبد الله، ولا يصح هذا الحديث عن النبي - ﷺ -، وهو خلاف القرآن، انتهى. وقال القاري في «المرقاة» قال السيد جمال: أجمع المحدثون على أن هذا الحديث ضعيف. انتهى.

وقال الحافظ في «فتح الباري»: هذا الحديث أطبق علماء السلف على تضعيفه. انتهى.

وقال الطحاوي في «معاني الآثار»: إن حديث ابن مسعود روي من طرق لا تقوم بمثلها حجة. (انظر تحفة الأحوذي/ باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ).

وقد اختلف في النقل عن أبي حنيفة في هذه المسألة.

قال المباركفوري: قال في «شرح الوقاية»: فإن عدم الماء إلا نبيذ الثمر قال أبو حنيفة بالوضوء به فقط، وأبو يوسف بالتيمم فحسب، ومحمد بهما. انتهى.

واستدلّ لهم بحديث ابن مسعود المذكور (. . .) وقد عرفت أنه ضعيف، لا يصلح للاحتجاج.

وروي أن الإمام أبا حنيفة رجع إلى قول أبي يوسف قال القاري في «المرقاة»: وفي «خزانة الأكمل» قال: التوضؤ بنبيذ الثمر جائز من بين سائر الأشربة عند عدم الماء، ويتيمم معه عند أبي حنيفة، وبه أخذ محمد. وفي رواية عنه يتوضأ، ولا يتيمم. وفي رواية يتيمم، ولا يتوضأ، وبه أخذ أبو يوسف. وروى نوح في الجامع أن أبا حنيفة رجع إلى هذا القول. انتهى.

وقال العيني في «شرح البخاري» ما لفظه: وفي أحكام القرآن لأبي بكر الرازي عن أبي حنيفة في ذلك ثلاث روايات، إحداها: يتوضأ، ويشترط فيه النية، ولا يتيمم. وهذه هي المشهورة.

وقال قاضيخان: هو قوله الأول، وبه قال زفر. والثانية يتيمم، ولا يتوضأ. رواها عنه نوح بن أبي مريم، وأسد بن عمر، والحسن بن زياد. قال قاضيخان:

وهو الصحيح عنه، والذي رجع إليه، وبه قال أبو يوسف، وأكثر العلماء، واختار الطحاوي هذا. والثالثة: روي عنه الجمع بينهما، وهذا قول محمد (م سا/ ن ص).

حاصل القول أن هذا هو قول الحنفية في هذه المسألة، وهذا الحديث معتمدهم ومن خالفهم في ذلك يردون على استدلالهم به، ويعترضون عليهم فيما ذهبوا إليه في هذا الشأن «فيقول أصحابنا» معترضين عليهم «هذا اللفظ» وهو ثمرة طيبة وماء طهور «يحتمل أن يكون المراد به وصف النبيذ بذلك في حال «التركيب» فيكون الكلام حينئذ منصباً على وصف ما ركب منه، وذكر أجزائه الأصلية قبل أن تكون نبيذاً «أي مجموع من ثمرة طيبة وماء طيب» أي ليس مركباً إلا من ثمرة وهي طيبة، ومن ماء وهو طيب وهذا باعتبار أصله «لا أنه بعد المزج والتركيب يصدق عليه أنه ثمرة طيبة» وحده فحسب من دون ضم ما بعده إليه أو كان غير ذلك، فذلك كله لا يصدق أي جزء منه عليه حقيقة، فالركوع وحده ـ مثلاً ـ لا يصدق على الصلاة، والعجين لا يصدق أنه ماء وحده، ولا يصدق عليه أنه دقيق وحده، ويصدق عليه ماء ودقيق، فهل يجوز الوضوء به ـ مثلاً ـ لأنه دقيق وماء. هذا لا يعقل لأنه لا يصدق عليه أنه ماء، ولا أنه دقيق على سبيل الانفصال.

«فثبت» وتقرر بناء على هذه الحقائق «أن اللفظ قد يصدق حالة التركيب على معنى» باعتبار اجتماعه مع غيره «ولا يصدق عليه» حالة التفصيل والانفراد، كما تقدم جلياً في الأمثلة السابقة.

وإذا تقرر ذلك «فمن الجائز» الراجح «أن يكون قوله ـ ﷺ ـ: «ثمرة طيبة وماء طهور»» يصدق على النبيذ مجموعه كالحلو الحامض يصدق على المز مجموعاً ولا يصدق عليه أي من أجزائه ـ الحلو والحامض مفرداً.

«ولا يصدق» على النبيذ حال كونه مفصلاً «مفرداً» بعضه عن بعض، كما تقدم في المز. وإذا كان أمر النبيذ على هذا الحال واقتضى النظر فيه هذا، فإنه لا ينهض دليلاً على المراد منه «وأنه ماء طهور» فقط، وهو المطلوب هنا بحيث يصدق عليه دون ضم ما قبله ـ وهو ثمرة طيبة إليه، «ألا ترى أن الخمسة تركبت من زوج وفرد أي من اثنين» بيان لقوله زوج «وثلاثة» بيان لقوله فرد «ولا يصدق كل واحد منهما بانفراده على الخمسة» بحيث يصح أن يقال الخمسة إن شئت قلت إنها زوج، وإن شئت قلت إنها فرد «لا يصدق على الخمسة أنّها زوج» لأنها لا تنقسم إلى عددين متساويين.

«وكما تقول في» الرمان أو الشراب «المز» بضم الميم - ما كان بين حلاوة وحموضة - «أنه» باعتبار هيئته المركبة «حلو حامض، فإنه» - الضمير ضمير الشأن - «يصدق هذا الكلام» باعتبار هيئته التي امتزجت فيها الحلاوة والحموضة «على المز ولا يصدق عليه أنه حلو وحده، ولا أنه حامض وحده» وهذا يجري في كل ما ركب من أمور متعددة لا يصدق حقيقة أي جزء منها على الكل حقيقة، لو قدر انفصالها، سواء كان مثل الأطعمة والأشربة المركبة من أشياء مختلفة وكانت حقائق لغوية أو عرفية، أو مثل الصلاة أو الحج مما هو من الحقائق الشرعية «ولا يتم الاستدلال به» على هذا الذي استدلّ به الحنفية عليه «إلا إذا كان يصدق» هذا الكلام المركب «مفردا» بعضه عن بعض على النبيذ. وما دام ذلك لم يجز، كما تقدم، فإنه لا دليل في ذلك على ما استدلّ به عليه.

«والجواب عند الحنفية أن الحديث» اللام للعهد الذكري «يعين» يبين «أن المراد به» أي بهذا اللفظ حالة «التفصيل» بحيث يطلق ثمرة طيبة وحده على النبيذ. وماء طهور عليه - أيضاً - على سبيل الانفراد والانفصال، «لا» على حالة «التركيب» كما مشى عليه المعترض، وكونه مراداً به التفصيل مقتضى النصوص الأخرى «بدليل ما روي» من «أنه ﷺ توضأ به» أي بالنبيذ. وقد تقدم إيراده من رواية الترمذي وقد وافق الحنفية في جواز الوضوء بنبيذ الثمر إمام عصره سفيان الثوري.

## «السبب السادس»

## السبب السادس من أسباب الإجمال عند المصنف هو

## «تفصيل المركب»

أي الكلام المركب الذي يقبل أن يفصل بعضه عن بعض، فينتظم منه مفصلاً معنى ما، فإن ذلك مما يجلب لذلك الكلام الاحتمال الذي منه ما يفضي إلى انسحاب الإجمال على ذلك الكلام، وهذا الضرب هو الذي كلام المصنف فيه «مثاله» الذي يجري فيه «احتجاج أصحابنا على أن الاقتصار» في الوضوء «على مسح الناصية» مقدم شعر الرأس «وحده» حال من المسح، ولو قال وحدها لكان أولى لأن الاقتصار عليها هو محل الخلاف فتقييدها بالحال أولى. وذلك من جهة قواعد النحو سائغ لا مانع منه لأن المضاف وهو «مسح» مصدر وهو عامل.

فيكون نظم الكلام: الاقتصار على مسح الناصية وحدها «لا يجوز» أي لا يجزيء عن مسح بقية الرأس «وأن المسح على العمامة» مقتصراً عليه «وحده» فيكتفي

به عن مسح الرأس «**لا يجوز**» أي لا يجزيء بل لا بدَّ من مسح الرأس «**بما**» أي بالحديث الذي «**روي**» من «**أن النبي - ﷺ - مسح بناصيته وعلى العمامة**» وهو حديث رواه مسلم في صحيحه في باب الطهارة - باب المسح على الناصية والعمامة، وفيه أن النبي - ﷺ - مسح بناصيته وعلى العمامة، والخفين. ورواه الدارمي في كتاب الصلاة والطهارة - باب المسح على العمامة.

ورواه الشافعي في مسنده. وأورده البغوي في «شرح السنة» وقال: واحتجوا بأن النبي - ﷺ - «مسح بناصيته، وعلى عمامته».

والمالكية يرون أن هذا جارٍ في وضوء واحد، وذلك يدل على أن المتوضىء لا يجزءه الاقتصار على الناصية وحدها، ولا على العمامة وحدها، ولا يكفيه ذلك.

«**فلو كفاه المسح على الناصية لاقتصر**» عليه الصلاة والسلام «**عليه، ولو كفاه**» أجزأه «**المسح على العمامة**» وحده «**لاقتصر عليه**» وحده. ولما كان قد جمع بينهما دلَّ ذلك على وجوب مسح الرأس «**فيقول أصحاب أحمد بن حنبل ومن يخالفنا في هذه المسألة**» المعروف أن من يجيز المسح على العمامة من أهل المذاهب الأربعة هم الحنابلة والحنفية، يقولون: يجب مسح ربع الرأس، وقال الشافعية: يجب أن يمسح قدر ما يطلق عليه اسم المسح، وإن قل. والحنفية والشافعية لا يجيزون المسح على العمامة. فإن اختلف المالكية في مسألة مسح الرأس هذه فمن جهة تعميم الرأس بالمسح، وعدمه.

حاصل القول: أن من خالف المالكية في طريق استدلالهم بهذا الحديث، وما استدلوا به عليه يقول: «**يحتمل أن يكون هذا**» الذي ورد في هذا الحديث من المسح على الناصية والعمامة «**في وضوء واحد**» كما قال بذلك المالكية «**ويحتمل أن يكون في وضوءين**» كما قال بذلك الحنابلة. وقد نص عليه ابن الجوزي في «التحقيق في أحاديث الخلاف» وبذلك يمكن أن يكون «**مسح بناصيته في وضوء، ومسح على العمامة في وضوء**» آخر، «**ومع هذا الاحتمال**» المتساوي الطرفين «**لا دليل**» في هذا الحديث «**على المنع من الاقتصار على أحدهما**» دون الآخر.

وظاهر كلام المصنف أن الحنابلة يقولون بجواز المسح على الناصية، والمشهور عنهم أنهم يقولون بوجوب المسح على الرأس كله، أو على العمامة، وبذلك فهم لم يعملوا بهذا الحديث بشقيه، وإنما أخذوا بالطرف المتعلق منه بجواز المسح على العمامة فقط، كما يدل عليه صنيعهم في الاستدلال بهذا الحديث وكما

في كتبهم الفقهية. وإنما أخذوا بهذا الشق المتصل بجواز المسح على العمامة لأحاديث أخرى وردت في هذا الشأن فكانت حجتهم في ذلك، وتركوا الأخذ بالشق المتعلق بجواز المسح على الناصية لأدلة عارضته وكانت أقوى، فقدموها عليه. وهذا هو النظر الفقهي.

والأدلة ـ أي الأحاديث ـ التي اعتمدوا عليها في جواز المسح على الناصية ذكر منها ابن الجوزي في «التحقيق» خمسة، وأوردها من طرق. لكن من لم يوافق الحنابلة يجيب عما وجهوا به حديث المغيرة هذا «**والجواب عند أصحابنا**» المالكية «**أن المغيرة**» بن شعبة الصحابي الجليل المعروف «**ذكر أنه**» أي إن ذلك كان في «**وضوء واحد**» وليس وضوءين، كما ذهب إلى ذلك المخالف.

ولما ذكر المصنف أسباب الإجمال الستة التي وعد بذكرها، وقد بيَّنها بالتمثيل، وطريق النظر الفقهي فيها وهذا السبب والذي قبله جعلهما بعض الأصوليين من قسم الإجمال في المفرد مع الغير، وجعلهما بعضهم في الإجمال بواسطة التركيب. وقال بعضهم: الأولى أن يجعلا قسما مستقلاً، لأن ما كان بواسطة التركيب هو أن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة. وهنا يوجد لفظ مفرد، فيكون بمقارنة الغير محتملاً، وإن كان في نفسه ليس كذلك، كوصف تَقَدمَّه صالحان للاتصاف بذلك الوصف، فيحتمل أن يكون وصفاً لكل منهما، أو ضميرٍ تقدمه صالحان للمرجعية، فيحتمل العود لكل منهما.

وقد يمثل لمرجع الضمير هذا بما حكي أن سئل أيهما أفضل أبي بكر أم علي ـ رضي الله عنهما ـ فأجيب: من بنته في بيته، فيحتمل رجوع الأول إلى من، والثاني إلى النبي ـ ﷺ ـ، فيكون المعنى مَن بنته في بيت الرسول ـ ﷺ ـ وهو أبو بكر الصديق، ويحتمل العكس، ويكون المعنى من بنت النبي ـ ﷺ ـ في بيته، فيكون عَلِياً. ثم قال رحمه الله: «**فهذه جملة أسباب الإجمال في اللفظ**» ولعل المصنف خص هذه الأسباب بالذكر لغَنَائها الفقهي، أو لشهرتها، أو لاعتبارات علمية بدت له، فمشى عليها في ذلك. إذ من المعلوم أن أسباب الإجمال غير محصورة فيما ذكر، إذ للإجمال أسباب أخرى موردة في كتب الأصول، غير ما ذكره، ومنها:

**أولاً**: جريان الاحتمال فيما يرجع إليه الضمير مما ذكر قبله، فإذا استوى

احتمال رجوع الضمير إلى لفظين مختلفين، كان ذلك من أسباب الإجمال فيه. ويمثل له الأصوليون بقول القائل: «ضرب زيد عمراً وأكرمني».

**ثانياً**: جريان الاحتمال في مرجع الصفة. نحو: زيد طبيب ماهر، فإن الماهر يحتمل أن يرجع إلى زيد، وإلى طبيب. والمعنى يختلف باختلاف مرجعه، فإنه إن عاد إلى زيد كان معناه أنه ذو مهارة مطلقة في الطب وغيره. وإن رُدَّ إلى الطبيب كانت المهارة في الطب خاصة، لا ما سوى ذلك. نعم الإجمال في مثل هذا ضعيف إن الوصف تقرر أنه يردّ إلى الأقرب.

**ثالثاً**: استثناء المجهول، فإنه مما يجلب الاحتمال المفضي إلى الإجمال. فالقاعدة المعلومة في هذا الشأن هي أن استثناء المجهول من المعلوم يُصيِّر الكل مجهولاً. ويمثل لذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1]. والصحيح أن كل تخصيص بمجهول يجري فيه هذا الحكم، ولا اختصاص للاستثناء بذلك. هذا رأي الجمهور في هذا الشأن.

## «المطلب الثاني»

## من المطالب الثلاثة التي ذكرها المصنف

أن الكلام في المجمل ينحصر فيها وهو «**في بيان القرائن المرجحة لأحد الاحتمالين**» المتعارضين أو الاحتمالات المتعارضة «وهي» أنواع فهي «**إما لفظية**» وهي إما كلمات تصحب الكلام فتبينه وقد كان مجملاً لولاها ومن تلك القرائن الاستثناء والتخصيص، وإما أحوال الكلمات وصفاتها، وسيأتي للمصنف ذكر أمثلة منها يتضح بها المراد.

«**وإما سياقية**» وهي اللواحق والسوابق للفظ، وهي محكوم عليها بما يساق إليه الكلام من غرض وقصد. قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد الدلالة، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[2] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير. (بدائع الفوائد).

---

(1) سورة المائدة، الآية: 1. (2) سورة الدخان، الآية: 49.

ولذلك نص علماء الأمة على أن الأخذ بمقتضى السياق مما يقي من الغلط في الفهم والخطأ في الإدراك.

«وإما» قرائن «**خارجية**» وهي الأدلة المنفصلة التي وردت في الموضوع الذي ورد فيه النص المبيَّن بها، وسيأتي الكلام على ذلك مفصلاً لشدة الحاجة إليه.

ولما ذكر المصنف أنواع القرائن بدأ ببيانها بالأمثلة فقال ـ النوع الأول ـ: «**القرينة اللفظية**» الحالة التي قرنت اللفظ فبينت المراد به «**مثالها ما قدمناه**» عند ذكر السبب الأول من أسباب الإجمال، وهو الاشتراك اللفظي، ونقلناه «**عن**» محمد بن القاسم بن الأنباري «**في**» بيان معنى القرء «**في قوله تعالى**: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] **وهو أن القرء**» بضم القاف وفتحه «**إذا جمع على قروء**» بصيغة جمع الكثرة «**فالمراد به الطهر لا الحيض**» هذا ما نقل عن ابن الأنباري.

ثم قال المصنف لتأصيل هذا الرأي وإيراد أمثلة تدل على جريانه في اللغة العربية «**والجمع قد يختلف**» في أوزانه وصيغه «**باختلاف المعاني**» التي يدل عليها «**وإن كان اللفظ مشتركاً**» مبالغة في سريان هذا الأمر في الألفاظ التي ورد فيها ذلك، وإن كانت مشتركة، فهذا مما يتبين به المراد بها «**ألا ترى أن العود**» بضم العين لفظ «**مشترك**» اشتراكاً لفظياً «**بين الخشبة**» أو طرف منها «**وجمعه إذ ذاك**» إذا قصد به الخشبة أو جزء منها «**أعواد وبين آلة الغناء**» وهي من المعازف «**وجمعه إذ ذاك**» إذا قصد به الآلة هذه «**عيدان**» وهذه التفرقة غير مسلمة، إذ لم ير في كتب اللغة ما يفيد هذا. ومن المعلوم أن مثل هذه الأمور متى اعتبرت لا يمكن أن يغفل عن التنبيه عليها في تلك الكتب، وهو ما لم يقع. ففي القاموس: وبالضم (يعني العود): الخشب جمعه عيدان وأعواد، وآلة من المعازف. (حرف الدال). وفي «لسان العرب»: قال الليث: العود كل خشبة دقت. وقيل: العود: خشبة كل شجرة دق أو غلظ. وقيل: هو ما جرى فيه الماء من الشجر، وهو يكون للرطب واليابس. والجمع أعواد، وعيدان (باب عود) وفي هذا غنية عن إيراد نصوص أخرى في هذا الشأن، إذ لو فرق مفرق بين لفظ العود بما جمع عليه كما تقدم للمصنف ذكره، ثم إن بعض أهل العلم باللغة لا يرى ذلك، ويرى أنه لا يدل اختلاف صيغ الجمع على المعنى المقصود بهذا اللفظ مفرداً، كان ذلك هدماً لرأي ذلك المفرق، إذ من شرط

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

جريان هذه التفرقة الاطراد، فما دام ذلك غير حاصل فإنه لا مبالاة بمن انتحى منتحى التفرقة سواء في هذا اللفظ أو غيره.

نعم، قد يقال بأن التمثيل يتساهل فيه، فليس من شرطه التحقق، والوقوع، بل يكفي فيه بيان المراد به وتوضيح المسألة المنظور فيها، ثم إنه بعد العلم بالمسألة وتصورها يوردها المتصور لها العالم بها فيما جرت فيه، وتجلى سريانها فيه بأمثلة صح فيها ذلك، هذا صحيح، وعليه فإن تخلف هذا الذي ادعاه المصنف في هذا اللفظ لا يسقطه عن الغاية المرادة منه، ولا يقدح فيه. وهذا يجري في كل مثال ورد فيه مثل هذا، سواء في هذا الباب أو غيره.

ثم أورد المصنف أمثلة أخرى قائلاً: «**وكذلك الأمر**» يعني بمعناه الإسمي «**مشترك**» عند من يرى أنه مشترك كأبي الحسن البصري «**بين القول المخصوص**» وهو صيغة «**اِفعل**» «**وجمعه إذ ذاك**» إن قصد به القول المخصوص «**أوامر ـ وبين الفعل**» والشأن والطريق «**وجمعه إذ ذاك**» أي إن قصد به الفعل وما معه «**أمور**» وفي اللسان: والأمر واحد الأمور، يقال: أمر فلان مستقيم، وأموره مستقيمة. والأمر الحادثة، والجمع أمور، لا يكسر على غير ذلك (أمر) وبهذا يكون لفظ أوامر جمعاً خاصاً بالأمر بمعنى الطلب، إلا أنه كما يظهر من صنيع صاحب القاموس يجمع الأمر ـ هذا ـ أي الذي بمعنى الطلب ـ على أمور أيضاً، فيكون له جمعان: أوامر وأمور، وبذلك يبقى الالتباس فيه باعتبار جهة جمعه، إذ ما زال يشترك فيه مع الذي يشترك به في صيغة المفرد. وبهذا فإن ما ذكره المصنف من هذه الأمثلة في بيان هذه المسألة لا يصح، لكن في ذلك ما تقدم ذكره من أن التمثيل لا يقدح فيه ذلك.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر أمثلة مما اعتمد فيه الفقهاء على هذا فقال: «**ومن ذلك**» الذي يتجلى فيه الاعتماد على هذه القرينة «**قول أصحابنا**» المالكية «**الأطهار**» جمع طهر، وهي بذلك «**مذكرة فيجب**» بناء على ذلك ذكر التاء في العدد المضاف إليها «**فيقال: ثلاثة أطهار**» كما يقال ثلاثة رجال «**والحيض مونث**» إذ مفردها حيضة «**فيجب**» بناء على ذلك «**حذف التاء من العدد المضاف إليها، فيقال ثلاث حيض**» كما يقال ثلاث بنات «**ولما قال الله ـ تعالى ـ ثلاثة قروء بـ**»إثبات «**التاء علمنا أنه**» تعالى «**أراد**» بذلك «**الأطهار**» إذ لو أراد الحيض لقال: ثلاث قروء.

«**والحنفية**» ومن وافقهم في أن القروء هي الحيض ـ أيضاً ـ «**يجيبون عن هذا**» معترضين على هذا الاستدلال المالكي «**بأن المعنى الواحد قد يكون له**

**لفظان أحدهما مذكر»** لفظاً «**والآخر مؤنث»** لفظاً، وهذا يجري في مثل أرض وبقعة، وميت وجنازة، وقرد وحلمة، وإن فرق بينهما بالصغر والكبر، والحصن والقلعة، عند من يرى أنهما مترادفان، وغير ذلك مما جرى هذا المجرى، وبذلك فإنه يستعمل جمعه تبعاً لأحد لفظيه، فإن جمع بلفظه المذكر ذكر جمعه، وزيدت فيه التاء، إن كان العدد مما يقع فيه التفرقة بين المذكر والمؤنث بذلك، وإن جمع بلفظه المؤنث روعي فيه ذلك «**فيكون التأنيث فيه لفظياً**» أي مجازياً «**لا معنوياً**» أي لا حقيقياً لأن التأنيث الحقيقي إنما يكون فيما له الوصف الذاتي الذي يمتاز به عن مذكره «**ألا ترى أنك تقول: جسد وجثة، و**» المعنى «**المراد**» المقصود «**واحد**» وهو الذات المشخصة «**ثم تقول**» إن جمعت الجسد «**ثلاثة أجساد**» وإذا جمعت الجثة قلت: «**ثلاث جثث. ولما كان لفظ الحيضة مؤنثاً وجب حذف التاء في جمعه**» فيقال: ثلاث حيض، وحيض ثلاث. «**ولما كان لفظ القرء مذكراً وجب ذكر التاء في جمعه**» فقيل: ثلاثة قروء فيه. وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1].

وإذا علمت هذا الذي ذكره المصنف في هذا الشأن من أمثلة القرائن اللفظية، وتقرر عندك أمره «**فقس على هذه القرائن اللفظية**» المذكورة «**أمثالها**» ممن لم يذكر. وما يجب ذكره هنا هو أن القرائن اللفظية على مراتب وما ينص عليه الأصوليون هو الاستثناء والتخصيص، وهو النوع المعتبر عندهم، إذ يبسطون الحديث فيه، ويستقصون في ذكر مسائله، ويعقبون ذلك بأمثلة فقهية جرى فيها الخلاف بين أرباب المذاهب وعلماء الفقه، وذلك لتجلية هذا الشأن تاماً.

وأما ما ذكره المصنف هنا، فهو من النوع الذي يقع في المرتبة الثانية، وهو الذي يسري النظر الفقهي المحض فيه، وقد اختاره لشدة اتصاله بعمل الفقيه، وطريقة بناء الفروع على الأصول. وهذا النوع وإن كان الذين لهم به عناية واهتمام هم الفقهاء، فإنه مندرج في المباحث الأصولية، لأنه متفرع عن مسألة أصولية وهي مسألة الإجمال، وإنما كانت أصولية لأنها يبحث فيها عن عارض (وهو الإجمال) من العوارض التي تعرض في اللفظ الشرعي، وبذلك يلزم تحقيق أمره، وبيان مسائله.

فإذا انتهى نظر الأصولي إلى غايته في ذلك، أقبل الفقيه إلى إتمام ما بقي،

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

وهو البحث في المرجحات وما شابهها مما يتصل بالأحكام الشرعية العملية المتعلقة بالمكلف. ولذلك كان هذا النوع الذي أتى به المصنف مغروزاً في العمل الفقهي، وبناء الفروع على الأصول، فكانت عناية الفقهاء به أولى، لأن ذلك البناء هو عملهم.

والقرائن اللفظية يجب أن تطلق على كل لفظة بُيِّنَ بها معنى لفظ آخر مبهم، كالحروف وحالة لفظة من جمع أو تذكير أو تأنيث أو تثنية ـ كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[2] وكل ما يكون كذلك من أحوال ألفاظ بين بها المعنى المقصود على مقتضى ظواهرها المفيدة للظن.

ولما أنهى المصنف كلامه على القرائن اللفظية انتقل إلى ذكر القرائن السياقية، فقال: «القرائن السياقية» وقد تقدم بيان المراد بها «مثالها الذي تجلى جريان النظر الفقهي فيه» بناء على مقتضاها «احتجاج» الفقهاء «الحنفية وبعض أصحابنا» المالكية كالقاضي عبد الوهاب القائل «في الإشراف» ينعقد النكاح بكل لفظ يقتضي التمليك المؤبد كالهبة والبيع. وهذا مذهب ابن القصار وأبي الوليد الباجي، وابن العربي في أحكامه. والمشهور عند المالكية أن لفظ وهبت يقع به النكاح، ويصح إن جمع بذكر الصداق حقيقة كأن يقول له: وهبت لك ابنتي ـ مثلاً ـ بصداق قدره كذا، أو حكماً، كأن يقول له: وهبتها لك تفويضاً. فهؤلاء المجوزون لما ذكر يحتجون «على جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة» ويكون بصيغة الماضي كما في سائر العقود. وهذا هو القول الموصوف بالتحقيق عند المالكية، لأن الأصل في الماضي اللزوم، بخلاف المضارع فإنه للوعد، فكان الماضي هو المناسب للعقود دون المضارع لذلك، وقيل: إنه يصح في ذلك المضارع ـ أيضاً ـ ويحصل به الانعقاد. فهؤلاء الذين يرون جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة يحتجون على ذلك «بقوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[3]» وإذا جاز انعقاد نكاح النبي ـ ﷺ ـ بلفظ الهبة «جاز انعقاد أنكحة الأمة به بالقياس عليه» أي على انعقاد نكاحه ـ ﷺ ـ بلفظ الهبة، لأن الانعقاد هو محل الحكم فعليه القياس هذا ظاهر كلام المصنف والذي في كتب الحنفية أن لفظ البيع والهبة ينعقد بهما النكاح قياساً على التزويج.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 197.
(2) سورة البقرة، الآية: 228.
(3) سورة الأحزاب، الآية: 50.

«فيقول الشافعي» الذي منع انعقاد أنكحة المسلمين بلفظ الهبة مطلقاً ولم يجز ذلك إلا بلفظي الإنكاح والتزويج «لما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] دلَّ ذلك على اختصاصه ـ ﷺ ـ بشيء» لا يشاركه فيه غيره، وهذا بنص لفظ «﴿دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فيحتمل أن يكون ذلك الشيء» الذي اختص به عليه الصلاة والسلام دون المؤمنين «هو جواز النكاح» له ـ ﷺ ـ «بلا مهر» ولا ولّي. «ويحتمل أن يكون ذلك» الذي اختص به هو «جواز انعقاد نكاحه بلفظ الهبة» ومنع ذلك عن غيره «وإذا كان اللفظ محتملاً للمعنيين» معاً بالتساوي «لم يصح القياس» لخفاء المحل المقيس عليه وانبهامه بالاحتمال المذكور، فلا يجري في ذلك القياس «حتى يترجح أن المراد بالاختصاص هو ملك البضع» بضم الباء ـ الفرج ـ «من غير عوض» أي صداق «لا جواز النكاح بلفظ الهبة» وما لم يصف لكم ذلك، فلا حجة في هذا الدليل لكم «فيقول الأولون» الحنفية ومن وافقهم من المالكية في هذه المسألة، مجيبين عن اعتراض الشافعي هذا «سياق الآية يرجح أن المراد» بذلك الشيء الذي اختص عليه الصلاة والسلام به هو «ملك البضع وذلك» يدل عليه «أن الآية سيقت لبيان شرفه ـ ﷺ ـ على أمته» وعلو قدره عليها «ونفي الحرج» الإثم «عنه» ولذلك قال تعالى: «﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾[3]. ولا شكَّ أن الشرف لا يحصل بإباحة لفظ له» يختص به في هذا الشأن «وحجره» أي منعه، والضمير يرجع للفظ المذكور «على غيره» ـ ﷺ ـ من الناس.

«إذ» تعليلية «ليس في ذلك» التخصيص المذكور «شرف» إذ غيره يتوصل إلى ملك البضع وانعقاد نكاحه بألفاظ أخرى معلومة في ذلك، وبذلك يساويه فيما يحصله في ذلك، فلا تكون له مزية عن غيره في ذلك «بل إنما يحصل الشرف» وعلو القدر «بإسقاط العوض» المهر «عنه» ـ ﷺ ـ «حتى يكون» الله «تعالى ذكر» أنه أجاز «لنبيه ـ ﷺ ـ» ثلاثة أنواع من الإحلالات فيما يتعلق بالأبضاع «إحلال نكاح بمهر وهو الغالب في أنكحته ـ ﷺ ـ «وهو يثبته له حلالاً «قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾[4] وإحلال «بملك اليمين» الذي تملك به الإماء،

(1) سورة الأحزاب، الآية: 50.
(2) سورة آل عمران، الآية: 28.
(3) سورة الأحزاب، الآية: 50.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 50.

«**فيبحن للاستمتاع وهو**» يُثْبِتُهُ له حلالاً قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ﴾[1] وإحلال بلا مهر بفتح الميم وهو الصداق «**بل بتمليك مجرد**» من أي عطاء أو عوض، يثبته له حلالاً «**قوله تعالى**: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[2] **وأيضاً فالحرج المقصود نفيه من الآية**» ورفعه عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**إنما يكون**» أي ذلك الحرج «**بإيجاب العوض عليه**» وعبر بالإيجاب مكان الوجوب لما بينهما من التلازم، ومثل هذا جارٍ في كلام الأئمة وأهل العلم كثيراً، ولا يكون الحرج «**لحجر**» أي منع «**لفظه**» وهو لفظ الهبة «**عليه وهو**» لفظ «**يؤدي**» يحصل «**المعنى المطلوب به**» وهو عقد النكاح «**دونه**» أي دون ذكره والنطق به «**ألفاظ كثيرة أسهل منه**» وأوضح وأبين في الإنكاح، مثل زوّجتك، وأنكحتك.

وإذا تقرر ذلك واتضحت صورته «**فهذا السياق**» الذي سيقت له الآية وقصد بها إفادته «**كله**» سواء ما اتصل منه ببيان شرفه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أو ما اتصل منه وتعلق برفع الحرج عنه «**يدل على أن المراد بالخلوص**» الدال عليه قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، وخالصة هنا بمعنى خلوص، قال الزمخشري: «خالصة» مصدر مؤكد، كوعد الله وصبغة الله. أي خلص لك إحلال ما أحللنا لك خالصة، بمعنى خلوصاً، والفاعل والفاعلة في المصادر غير عَزيزين، كالخارج، والقاعد، والعافية، والكاذبة. (الكشاف/ في تفسير هذه الآية).

وظاهر كلام مفسرين آخرين أن خالصة في هذه الآية على بابها. قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ أي هبة النساء أنفسهن خالصة ومزية لا تجوز [لغيرك] (تفسير القرطبي/ عند هذه الآية).

وسواء قلنا بهذا القول على أنه مرجوح، أو ذاك لرجحانه، فإن المصنف يقصد بالخلوص في كلامه. هذا ما دلت عليه كلمة «خالصة» في هذه الآية، والمراد به «هو ملك البضع من غير مهر لا اللفظ» لأنه يظهر شرفه ـ ﷺ ـ إن خص به، ولا يظهر في كونه يباح له أن يعقد له به النكاح ما يدل على نفي حرج عنه، لأنه لا حرج في منع لفظ مع إباحة ألفاظ أخرى تغني عنه.

هذا ما ذكره المصنف من أمثلة في شأن القرائن السياقية، وقد حصل بها

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 50.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 50.
(3) سورة الأحزاب، الآية: 50.

المراد، وهو بيان طريقة بناء الفروع على الأصول والمناقشة الفقهية إذا اتصلت بمسألة قرينة السياق هذه. وما زال العلماء يحتجون بالسياق ويردون به ما أتى به ما لم يراعه من معنى، وفقه، وقد جرى ذلك في أمثلة كثيرة يصعب حصرها، ونجتزىء من ذلك بما أورد إمام الحرمين حين قال: «الألفاظ المأثورة على ثلاث مراتب عندنا:

**المرتبة الأولى**: أن يلوح للمؤول أن الشارع لم يقصد التعميم بها، فما كان كذلك، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه، ولا حاجة إلى التأويل فيه، وهذا نضرب فيه أمثالاً، منها: أن الرسول ـ ﷺ ـ قال: «ما سقت السماء ففيه العشر، وما سقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر». فإذا استدلّ الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض كان ذلك مردوداً عليه، فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السيح والنضح، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر. فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم لم يقصده الشارع، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له، وهو «ما سقت السماء» فالاستمساك به في قصد التعميم باطل، إذ ظهر من كلامه خلافه.

ومن أمثلة ذلك: استدلال من استدلّ من أصحاب أبي حنيفة بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾[1] أن قالوا: كل ما يقع به التطهير مندرج تحت مقتضى الأمر (...).

قال الشافعي: الغرض من الآية التعرض لأصل التطهير، لا التعرض لأصل التخصيص والتعميم في آلات التطهير. والذي يحقق ذلك أن الباحث عن آلة التطهير عند اتصال الخطاب به، سائل عن الشيء على وجه، والذي يحقق ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[2]، استاق الآية لبيان كيفية الوضوء، ولم يخصص الغسل بآلة مخصوصة، مع اختصاصها بالماء وفاقاً». (البرهان/ التأويلات).

والشافعي يعتمد السياق مخصصاً، ولذلك لا يعم عنده ما أتى للمدح أو للذم مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[3] فلم يأخذ به على عمومه وهو ظاهر الذين، فلذلك لم

(1) سورة المدثر، الآية: 4.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) سورة التوبة، الآية: 34.

يقض في الحلي بوجوب الزكاة، وذلك لأن هذه الآية سيقت للزجر، والحث على الإنفاق في سبيل الله ـ تعالى ـ، وعلى هذا مشى في قوله ـ ﷺ ـ: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر» فلم يحمله على ظاهره المقتضي لإخراج الزكاة من كل ما يسقى. وذلك لأن الحديث مسوق لبيان الجزء المخرج في الزكاة، لا فيما تخرج منه من أشياء، والسياق عنده يخصص، ويحصر الكلام فيما سيق له.

وقد نص كثير من أهل العلم على وجوب الأخذ بقرينة السياق هذه، وقالوا بأنها من المبينات لمقاصد الكلام والمراد منه.

وخلاصة كلامهم: أن السياق يقع به التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات. وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنَّة تجد منه ما لا يمكنك حصره.

هذا شيء مما يتعلق بقرينة السياق، وهو وإن كان نزراً في شأنها فإن ذلك هو ما يوافق ما درج عليه المصنف في كتابه من الاختصار، والاكتفاء بما يوضح المراد، ويعد موصلاً إلى المقصود.

ولما أنهى المصنف الكلام على القرينة السياقية هذه قال: «**والقرينة الحالية قريبة من**» القرائن «**السياقية**» من حيث مقارنة القرائن الحالية للمتكلم، ومقارن القرائن السياقية لكلامه، وكلاهما متعلقة بالمتكلم، فالقرائن الحالية متعلقة بحال المتكلم، والسياقية متعلقة بكلامه وكلاهما يظهر مراده، فاستويا من هذه الجهة. وقد اعتاد بعض الأصوليين ذكر القرائن الحالية، وتعقيبها بمسألة ورود نص شرعي عام على سبب مخصوص وسؤال واقع عن واقعة معينة.

هل العبرة في ذلك بعموم اللفظ، أم وروده على سبب مخصوص يحجزه عن التمسك بمقتضى اللفظ؟

وهذه مسألة من المسائل المهمة، وقد جرى الاختلاف فيها بين أرباب المذاهب وأئمة الفقه. ولكن المصنف لم يورد الحديث عن القرائن الحالية هذه ـ كما ترى ـ وإن كان من شأنها أن يفضي إلى هذا الذي ذكر وما أشبهه من المسائل، وإنما اقتصر في ذلك على الإحالة على القرائن السياقية وكأنه يقول: إذا أردتم إجراء النظر في القرائن الحالية على هذا السبيل الذي مضى في القرائن السياقية فعليكم بقياسها على الذي تقدم بيانه في القرائن السياقية.

نعم، من القرائن الحالية ما يفيد القطع فيما تدل عليه، فلو أن قائلاً قال: رأيت الناس، وأخذت فتوى العلماء. ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ومراجعة جميع العلماء، فهذه القرينة وما في معناها تتضمن تخصيص الصيغة. والقرائن السياقية لا ترتقي إلى هذا المرتقى، فتفيد ما تفيده مقطوعاً به.

حاصل القول: أن المصنف كما يستفاد من كلامه إحال النظر في القرائن الحالية على ما تقدم ذكره في القرائن السياقية وما سيق إيراده من مسالك النظر فيها، ثم قال: «وهي» أي القرائن الحالية «لا تنضبط» أي لا يوجد ضابط يجمعها وتعرف به، ولا قاعدة تلمها، فهي غير محصورة، وهي تكون في كل أمر بحسبه. قال إمام الحرمين: «إن العلوم الحاصلة على حكم العادات، وجدناها مرتبة على قرائن الأمور وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت، وهذا كالعلم بخَجَل الخَجِل، ووجَل الوجِل، ونشأ الثمِل، وغضب الغَضبان، ونحوها.

فإذا أثبتت هذه القرائن، ترتب عليها علوم بديهية، لا يأباها إلا جاحد، ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأنها تدق عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها. (البرهان/ القول في الخبر المتواتر).

وجملة القول: أن القرائن الحالية من مبينات معاني الكلام إما على قطع، وإما على ظن راجح.

ولما ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ القرائن السياقية وأشار إلى أن القرائن الحالية مثل القرائن السياقية لكنها غير منضبطة قال: «**القرينة الخارجية**» والمراد بها هنا الدليل الخارجي المنفصل عن الكلام، وعن حالة المتكلم، وتسمية الدليل الخارجي المستقل بإفادة الحكم قرينة إنما هو باعتبار وروده مع الدليل الآخر الذي هو قرينة له على محل واحد فكان كل واحد منهما قرينة مبينة للآخر.

وقد بيَّن المصنف المراد بهذه القرينة عنده قائلاً: «**وهي موافقة أحد المعنيين**» المحتملين «**لدليل منفصل من**» بيانية «**نص**» الدليل القولي «**أو قياس أو عمل الصحابة**». وهذا الذي ذكره المصنف هنا داخل تحت قاعدة الجمع بين الأدلة الشرعية، وهي قاعدة عظيمة يجب الأخذ بها، فلا يجوز أخذ الحكم من دليل شرعي واحد بانفصال عن الأدلة الشرعية الأخرى التي وردت معه في موضوعه،

لأن النصوص الشرعية مثل جملة واحدة ما ارتبطت بموضوعها، فلزم بذلك الجمع بينها في النظر وبناء الأحكام عليها، لأن بينها علاقة تكامل وبيان، وتحديد معان، وإظهارا للمراد، وبيانا للمقصد. وهذا أصل لا يستغنى عنه بأي حال من الأحوال، إلا لعجز عن دركه والعمل به فإنه لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وأما عند الوسع فإنه لا ملجأ من العمل به لأن تركه من باب خرم الأدلة الشرعية وفصل بعضها عن بعض مع أنها متصلة في حقيقة الأمر، وأنت إذا نظرت في تفاسير علماء الأمة للأدلة الشرعية واستنباطهم الأحكام منها، تجد أن هذا الأصل ركن ركين في عملهم هذا، فبيان الدليل الشرعي بالدليل الشرعي أعلى درجات البيان الشرعي، ومن اعتمده مسلكاً فقد آوى إلى ركن شديد، وهو يحسم الخلاف إذا ترك العناد وأخذ بالإنصاف. وذلك إذا تجلى المراد بالدليل المنفصل ولم يعارضه دليل آخر، أو كان الدليل المبين دلالته لا يفيد ذلك المعنى على وجه جلي. بيّن، بحيث يبقى المعنى ما زال فيه غيش، وكدر.

ولما ذكر المصنف ما يقصده بالقرينة الخارجية، أتبع ذلك بالتمثيل، فقال: «**مثال الأول**» وهي ما وافق فيه أحد المعنيين نصاً «**ما إذا قال أصحابنا: المراد بالقروء**» في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] «**الأطهار**» وليس الحيض «**والدليل عليه**» أي على أن المراد بالقروء الأطهار «**قوله تعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[2] **فأمر**» سبحانه «**بطلاقهن طلاقاً يستعقب عدتهن**» فيقع فيها «**ولا تتراخى العدة عنه**» أي عن الطلاق، بل يجب أن يتزامنا أي يقعا في زمان واحد، فمتى طهرت المرأة طُلقت، فتبدأ عدتها.

«**وقد قرأ ابن مسعود**» وفي «الكشاف»: وفي قراءة رسول الله ـ ﷺ ـ: «القبل عدتهن» وفي «التمهيد»: وقرأ رسول الله ـ ﷺ ـ: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء **فطلقوهن في قبل عدتهن**» (باب الأقراء)، ومثله في تفسير النسفي.

وهذا كلام موهم، لأن نسبة هذه القراءة إلى النبي ـ ﷺ ـ ثم وصفها بالشاذّة أمر مستشكل، لأن القراءات كلها مأخوذة عن النبي ـ ﷺ ـ فما تكون القراءة الأخرى غير هذه المنسوبة إليه ـ ﷺ ـ، فالنسبة تؤذن بالاختصاص.

ظاهر هذه المسألة أن القراءة المشهورة المتواترة هي التي يقرأ بها ـ عليه

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228. (2) سورة الطلاق، الآية: 1.

الصلاة والسلام ـ كثيراً. وأما هذه القراءة الموصوفة بالشاذة فإنه إنما قرأ بها مرة واحدة.

هذا ما يدل عليه لفظ الماضي، ووصفها بالقراءة الشاذة. وأما نسبتها إلى ابن مسعود كما قال المصنف، فلم أر مَن ذكر ذلك غيره.

حاصل القول: أن هذه الآية تفيد أن القروء هي الأطهار باعتبار أن الأمر الإلٰهي بالطلاق مستعقباً للعدة من غير تراخٍ، بل يجب وقوعها في زمن واحد «**وليس ذلك**» يحصل «**إلا في**» حال «**الطهر لا في الحيض**» لأنه لا يجمع الطلاق والحيض «**فإن الطلاق في**» حال «**الحيض حرام**» كما دلَّ عليه الحديث النبوي المشهور الوارد في قصة ابن عمر.

حاصل القول في هذه المسألة: أن القروء هي الأطهار بدليل هذه الآية ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[1] ووجه الاستدلال بها على ذلك: أن الله ـ تعالى ـ جعل العدة، وإن كانت في الأصل مصدراً ظرفاً للطلاق المأمور به، وكثيراً ما تستعمل العرب المصادر ظروفاً، مثل خفوق النجم، ومقدم الحاج. وإذا كانت العدة ظرفاً للطلاق المأمور به، وزمانه هو الطهر وفاقاً، فالطهر عدة إذن. ونظير اللام ـ هنا ـ على التحقيق ـ اللام في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي﴾[2] أي في حياتي، إذ هو إنما تمنى أن لو عمل عملاً في حياته. وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[3] وقراءته ـ عليه الصلاة والسلام ـ: في قبل ـ بضم القاف والباء ـ أي أول ـ عدتهنَّ، يحقق ذلك. وبذلك تكون اللام في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ بمعنى في؛ أي في عدتهن. ومثله ما ورد في قوله ـ ﷺ ـ: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» أي تطلق فيها النساء.

قال ابن عبد البر: «وقد أجمعوا على أن الطلاق للعدة أن يطلقها طاهراً من غير جماع، لا حائضاً، وأجمعوا على أن كل معتدة من طلاق أو وفاة تحسب عدتها من طلاقها، أو وفاة زوجها، وذلك دليل على أن الأقراء الأطهار، لا الحيض، لأن القائلين بأنها الحيض يقولون: إنها لا تعتد إلا بالحيض المقبلة بعد الطهر الذي طلقت فيه، فجعلهم عليها ثلاثة قروء، وشيئاً آخر. وذلك خلاف الكتاب والسنَّة،

---

(1) سورة الطلاق، الآية: 1.
(2) سورة الفجر، الآية: 24.
(3) سورة الإسراء، الآية: 78.

ويلزمهم أن يقولوا: إنها قبل الحيضة في غير عدة، وحسبك بهذا خلافاً لظاهر قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[1]، ولقول النبي ـ ﷺ ـ: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» (التمهيد/ باب الأقراء).

هذا قول من يرى أن القروء هي الأطهار، وهذا وجه استدلاله بهذه الآية وبهذا الحديث. ومن خالف أهل هذا القول يورد ما يعارض هذا الذي جاء به أهل هذا القول.

قال المصنف: «والحنفية يرجحون احتمالهم» أي الاحتمال الذي اختاروه في معنى قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[2] وهو أن القروء هي الحيض، كما تقدم ذكره، «بقرينة خارجية» أي دليل آخر «أيضاً فيقولون» في معرض بيان ذلك «قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾[3]» وهن الصغائر، والمعنى فعدتهن ثلاثة أشهر، فحذف لدلالة المذكور عليه «فجعل الأشهر بدلاً عن الحيض، لا عن الأطهار، فدل» ذلك «على أن الحيض أصل في العدة» لأنها هي التي إذا فقدت بحث لها عن بدل تضبط به العدة، وكل ما قيل فيه مثل هذا وهو إن لم يوجد بحث عن بدل له يكون أصلاً في ذلك الموضوع الذي يطلب فيه أولاً، فإن فقد عما يقوم مقامه «ألا ترى أن الله ـ تعالى ـ قال ـ في التيمم: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[4] فعلمنا من ذلك أن الماء هو الأصل» في الطهارة «وأن الصعيد بدل منه» وقياساً على ذلك الحيض أصل في ضبط العدة، والشهور بدل منه تضبط بها العدة إن فقد الأصل.

هذا ما يتعلق بموافقة الدليل الشرعي لنص شرعي آخر يكون قرينة في بيان معناه.

ولما أنهى المصنف كلامه عليه انتقل إلى ما بعده، وهو النوع الثاني من القرائن الخارجية، فقال: «وأما» النوع «الثاني» من الأنواع الثلاثة التي تتنوع إليها القرائن الخارجية «وهو موافقة» أحد المعنيين الذين يحتملهما اللفظ المنظور فيه «القياس» أي القاعدة العامة التي تنظم بحكمها نظائر الفرع المختلفة فيه، فموافقة أحد المعنيين لمقتضى تلك القاعدة الجاري بها العمل في نظائر ذلك الفرع يرجحه

(1) سورة الطلاق، الآية: 1.
(2) سورة البقرة، الآية: 228.
(3) سورة الطلاق، الآية: 4.
(4) سورة النساء، الآية: 43.

عن غيره مما يحتمله اللفظ بدلالته. فإن حصلت تلك الموافقة قيل وافق هذا المعنى القياس «فمثال» أي مثال ما يتجلى فيه ما ذكر من موافقة أحد المعنيين للقياس «قول أصحابنا» المالكية «وأصحاب الشافعي أن العدة» المختلف في أنها تكون مضبوطة بالأطهار أو بالحيض وهي عدة الطلاق «لما كانت مأموراً بها كانت عبادة من العبادات» إذ العبادة هي امتثال الأمر، والطاعة، فالمرأة إذا أُمرت بالعدة فامتثلت، عُدَّتْ مطيعة لأمر ربها، وطاعة أوامر الله ـ تعالى ـ هي العبادة الشرعية، وبذلك تكون العدة عبادة، باعتبار أنها مأمور بها، إذ لا يأمر الشرع بأمر على وجه الوجوب إلا إذا كان عبادة، بل كذلك الأمر إن كان على وجه الندب. فتحقق أن العدة عبادة لأنها أُنشئت بأمر إلٰهي موجب، ثم إن الإتيان بها يستلزم الامتثال والطاعة وتلك هي العبادة كما تقدم ذكره.

«والشأن» الحال الذي مضى وجرى «في العبادة» البدنية «أن الحيض ينافيها» أي يمنعها، فمتى وجد منعت شرعاً «ولا تتأدى» أي لا تُفعل صحيحة مجزئة جائزة «فيه» أي في حال وجوده «فضلاً عن أن تتأدّى به» إذ يستحيل أن يكون ما يمنع من صحة العبادة وإجزائها عبادة.

«ألا ترى أن الصلاة والصيام» إجماعاً «والطواف» على رأي الجمهور، عبادات «لا تصح مع» وجود «الحيض» بل تبطل، وقد يكون الإتيان ببعضها كالصلاة ـ في حال التلبس به سبباً في الإثم بخلاف الطهر فالقياس أنها تتأدّى ـ «وإذا كان» الحال والأمر «كذلك وجب حمل القروء في الآية» المذكورة «على الأطهار» وفي ذلك وقاية من جعل ما يمنع من صحة العبادة وإجزائها عبادة، وذلك غير معهود في هذا الدين، فلم يجر فيه أن ما يمنع من صحة العبادة يكون عبادة. بل يكون إما وصفاً عادياً أو وصفاً يناقض طاعة الله كالكفر.

هذا ما يراه أهل هذا المذهب، ومن خالفهم في هذا كالحنفية يورد المسألة على وجه آخر يرجح به رأيه ويعضد به رأيه.

قال المصنف: «والحنفية يرجحون احتمالهم» أي الاحتمال الذي اختاروه في ذلك، وقد تقدم بيانه «أيضاً بقياس آخر» وهو قياس العدة على الاستبراء، وهو طلب براءة الرحم من الحمل «والجامع بينهما» واضح «وهو» أن القصد من العدة هو «استبراء الرحم» من الحمل «والعلامة الدالة على براءة الرحم» وخلوه من الحمل «في العادة» الجارية في ذلك «إنما هو الحيض، لا الطهر» لأنه يكون في حالة الحمل،

وقد يكون في حال براءة الرحم، فلا يدل لذلك على ما يدل عليه وجود الحيض وهو براءة الرحم.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «**فإن**» حال «**الطهر**» والتلبس به «**تشترك فيه**» المرأة «**الحامل**» والمرأة «**الحائل**» وهي غير الحامل. ففي القاموس: وناقة حائل حمل عليها فلم تلقح، أو التي لم تلقح سنة أو سنتين أو سنوات. (حول). وفي اللسان: «وناقة حائل حمل عليها فلم تلقح. وقيل: هي الناقة التي لم تحمل سنة أو سنتين أو سنوات. وكذلك كل حامل ينقطع عنها الحمل سنة أو سنوات، حتى تحمل.

«**والحيض في الغالب**» ينقطع ويرتفع عن الحامل، وبذلك فهو «**مختص بالحائل**» ومجريات العوائد شاهدة على ذلك، وقاضية به «**ولذلك**» أي ولأجل ذلك الذي ذكر من أن العلامة الدالة على براءة الرحم في العادة إنما هو الحيض لا الطهر «**كان الاستبراء**» للأمة والمغصوبة والزانية وما شرع فيه الاستبراء من غير من ذكر «**بالحيض**» إجماعاً «**لا بالطهر، وإذا كان**» واقع الحال في هذه المسألة «**كذلك وجب حمل القروء في الآية**» المذكورة «**على الحيض، لا على الأطهار**».

هذا ما ذكره فيما يتعلق بموافقة أحد المعنيين المحتملين بالتساوي في اللفظ المختلف في معناه للقياس، وبعد هذا الذي ذكر انتقل إلى ذكر النوع الثالث، وهو موافقة أحد المعنيين اللذين يحتملهما ذلك اللفظ لعمل الصحابة، فقال: «**وأما موافقته**» أي أحد المعنيين «**لعمل الصحابة**» والعمل إذا أجمعوا عليه حجة وأصل شرعي، وفقههم ـ كما نص على ذلك أهل العلم ـ إذا لم يَرِدْ فيه التعارض يصار إليه. ثم إن الصحابي إذا فسر ما روى أو بيَّنه كان تفسيره وبيانه أولى من تفسير وبيان غيره، وفي كون عمل الصحابي وقوله حجة وإن لم يعرف له مخالف فيه خلاف، فمن العلماء من لا يلتفت إليه على الإطلاق، إذ يرى لا حجة شرعية إلا في النصوص الشرعية أو ما أخذ منها بطريق برهانية، ومنهم من يأخذ به مطلقاً، فيجعله دليلاً إن لم يجد ما هو منصوص عليه في الكتاب أو السنة والإجماع، ويجعله حجة عند الاختلاف.

ومن تشوف إلى أمثلة من ذلك «**فمثاله**» الذي تجلى فيه العمل به «**احتجاج العلماء**» وجميع الفقهاء من أهل الفتوى في الأعصار والأمصار «**على وجوب غسل**

**الرجلين»** في الوضوء «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[1]» بالنصب، وهي قراءة نافع وابن عامر والكسائي «**فيكون معطوفاً على قوله**» **تعالى**: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[2] من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[3].

«**فيقول المعترض**» الذي يقول بمسح الرجلين فقط كالروافض ـ الشيعية الجعفرية ـ وحكى عن الطبري أنه يقول بمسحهما لما نقله عنه ابن العربي، ونقله القرطبي عن ابن العربي، فقال: اتفق العلماء على وجوب غسلهما، وما علمت من رد ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم. (الجامع لأحكام القرآن/ عند تفسير هذه الآية).

ظاهر هذا الكلام أن الطبري يقول بالمسح، ولا يجيز الغسل. والذي ذكره الشوكاني يخالف هذا، إذ قال: وقال محمد بن جرير الطبري والجبائي والحسن البصري أنه مخير بين المسح والغسل.

وقال بعض أهل الظاهر: يجب الجمع بين المسح والغسل. (نيل الأوطار/ باب غسل الرجلين).

ومن يرى هذا الرأي الذي نقل عن الطبري يقول: «يحتمل أن يكون أرجلكم معطوفاً على الوجه واليدين كما ذكرتم يا من يوجب غسل الرجلين والكعبين.

«**ويحتمل أن يكون معطوفاً على الرأس**» الذي فرضه المسح ويكون من الناحية اللغوية «**من قولهم**» أي العرب «**ما زيد بجبان**» وهو خبر ما الحجازية وهي تعمل عمل ليس عند الحجازيين. فنسبت لهم لذلك، وهو مجرور بالباء الزائدة «**ولا بخيلاً**» وهو معطوف على محل جبانٍ ومحله النصب لأنه خبر «ما» كما تقدم.

«**وقول الشاعر**» وهو عقبة ـ أو عقيبة ـ بن هبيرة الأسدي:

معاوي إننا بشر فاسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديدا

«**معاوي**» منادى مرخم معاوية. والمراد به: **معاوية بن أبي سفيان**. وحذف ياء النداء، وذلك جائز، لأن المنادى علم. «**إننا بشر**» يشير إلى أنهم ضعاف «**فاسجح**» بقطع الهمزة وتقديم الجيم على المهملة، ومعناه: ارفق، وسهِّل «**فلسنا**» ليس فعل

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.

ماض ناقص من أخوات كان ترفع الاسم وتنصب الخبر، و«نا» اسمها مرفوع بها، وهو مبني لأنه ضمير «بالجبال» خبر ليس مجرور بالباء الزائدة «ولا الحديدا» معطوف على محل الجبال وهو النصب فنصب لذلك.

قال البغدادي: وقد رد المبرد على روايته لهذا البيت بالنصب، وتبعه جماعة منهم العسكري صاحب «التصحيف» قال: ومما غلط فيه النحويون من الشعر، ورووه موافقاً لما أرادوا، ما روي عن سيبويه عندما احتج به في نسق الاسم المنصوب على المخفوض، وقد غلط على الشاعر، لأن هذه القصيدة مشهورة وهي مخفوضة كلها. وهذا البيت أولها، وبعده:

فهبنا أمة ذهبت ضياعاً ... يزيد أميرها وأبو يزيد
أكلتم أرضنا فجردتموها ... فهل من قائم أو من حصيد
أتطمع في الخلود إذا هلكنا ... وليس لنا ولا لك من خلود
ذروا خوان الخلافة واستقيموا ... وتأميرَ الأراذل والعبيد
وأعطونا السوية لا تزركم ... جنود مردفات بالجنود»

وهذا الشعر لعقيبة بن هبيرة الأسدي، شاعر جاهلي إسلامي وفد على معاوية ابن أبي سفيان، فدفع إليه رقعة فيها هذه الأبيات، فدعاه معاوية، فقال له: ما جرأك عليَّ؟ فقال: نصحتك إذ غشوك، وصدقتك إذ كذبوك، فقال: ما أظنك إلا صادقاً. فقضى حوائجه. (خزانة الأدب/ توابع المنادى).

وسقوط كون هذا البيت شاهد لا يمنع أن يكون أرجلكم معطوفاً على محل رؤوسكم وهو النصب **ومع هذا الاحتمال فلا استدلال»** صحيح، مسلم، «والجواب عند العلماء» عن هذه الشبهة «أنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم ـ إلا الغسل، لا المسح، فكان ذلك» العمل المنقول عنهم «دليلاً على أن المراد» المدلول عليه «بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[1]» هو «الغسل» لا المسح «و»بذلك «يكون» ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ «معطوفاً على قوله» تعالى: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[2].

وتوجه حينئذ قراءة الخفض ـ وهو قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو ـ بالمجاورة، أي إنه باللفظ دون المعنى، كما تفعل العرب، وقد جاء هذا في القرآن

(1) سورة المائدة، الآية: 6.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.

وغيره، قال الله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ﴾[1] فالجر في قراءة ابن كثير. وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾[2] بالجر.

وقال امرؤ القيس:

كأن أبانا في أفانين ودقه ... كبير أُناس في بجاد مزمل

فخفض مزمل بالمجاورة، وكان حقه الرفع لأنه نعت كبير.

وقال زهير بن أبي سلمى:

لعب الزمان بها وغيرها ... بعدي سوافي المور والقطر

بخفض القطر وكان حقه الرفع لأنه معطوف على سوافي ـ جمع سافية ـ وهي الريح الشديدة التي تسفي التراب أي تثيره وتطيِّره، والمور التراب ـ وسوافي فاعل غير، وإنما خفض القطر على الجوار كما قالت العرب جحر ضب خرب، فجروه، وحقه الرفع لأنه صفة جحر.

وإذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[3] مخفوض بالجواب فإنه منصوب معنى بفعل محذوف مقدر تقديره واغسلوا، والعرب تعطف الشيء على الشيء بفعل ينفرد به أحدهم ويختص به، والمعطوف يقدر قبله فعله المحذوف، والمعنى يرشد إليه ويدل عليه، ومن ذلك قول الشاعر:

لما حَططت الرحل عنها وارداً ... علفتها تبناً وماءً باردا

التقدير: علفتها تبناً وسقيتها ماء.

وقول آخر:

ورأيت زوجك في الوغى ... متقلِّداً سيفاً ورُمحا

والتقدير: متقلِّداً سيفاً، وحاملاً رمحاً.

وقول لبيد:

فعلا فروع الأيهقان ... وأطفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامها

والتقدير: وأطفلت بالجهلتين ضباؤها: وفرخت نعامها، لأن النعام لا يطفل وإنما يفرخ. وقول آخر:

إذا ما الغانيات برزن يوماً ... وزججن الحواجب والعيونا

---

(1) سورة الرحمٰن، الآية: 35.
(2) سورة البروج، الآيتان: 21 - 22.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.

والتقدير: وزججن - أي رققن - الحواجب، وكحلن العيون وأمثال هذا، وهو كثير.

وخلاصة ما تقدم: إن ﴿أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: الآية 65] مخفوض بالجوار، ومنصوب معنى بفعل محذوف، يقدر الذي تقدم ذكره، وذكر الجويني أن لغة الإعمال بالجوار هذه رديئة، والقرآن يجب أن ينزه عنها، والأولى جعل الكسر في حكم العارض. ونص كلامه: «مما رده المحققون من طرق التأويل، ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى، فقد لا يتساهل فيه، إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله، أو لفظاً من ألفاظ رسول الله - ﷺ -، على أمثال هذه المحامل، وأزال الظاهر الممكن إجراؤه، لمذهب اعتقده، فهذا لا يقبل».

ومن أمثلة ذلك حمل الكسر على الجوار في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المَائدة: الآية 6] من غير مشاركة [المعطوف] عليه في المعنى وهذا في حكم الخروج عن نظم الإعراب بالكلية، وإيثار ترك الأصول، لاتباع لفظة لفظة في الحركة، وهذا ارتياد الأردأ من غير ضرورة، وإذا اضطر الشاعر إليه في مضايق القوافي، لم يعد ذلك من [حسن] شعره، كما قال امرؤ القيس:

كأن ثبيرا في عرانين وبله ... كبير أناس في بجاد مزمل

فقوله: مزمل خبر عن قوله: كبير أناس، جار معه مجرى الصفة. ووجه الكلام: كبير أناس مزمل في بجاد، ولكنه أتبع كسرة اللام الكسرات المتقدمة، لما كانت القافية على الكسرة.

وقال من أحاط بعلم هذا الباب: حمل قراءة من قرأ [﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالفتح على المسح في الرِجل]، والمصير إلى أنه محمول على محل رؤوسكم أمثل، وأقرب إلى قياس الأول، من حمل قراءة الكسر على الجوار، فإن كان اتصل الفعل به بواسطة الجار فمحله النصب، وإنما الكسر فيه في حكم العارض، فاتباع المعنى، والعمل على المحل من فصيح الكلام، ومن كلامهم: يا عمر الجواد، فإن المنادى المفرد العلم، وإن كان مبنياً على الرفع فأصله النصب، فرد الصفة إلى محله وأصله حسن بالغ فالمختار إذاً في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ ما ذكره متبوع الجماعة وسيد الصناعة سيبويه، إذ قال: الكلام الجزل الفصيح، يسترسل في الأحايين استرسالاً،

ولا تختلف مبانيه لأدنى تغيير في معانيه، وترى العرب المسح قريباً من الغسل، فإن كل واحد منهما إمساس العضو ماء، فإذا جرى في الكلام عطف مقتضاه التشريك، وتقارب المعنيان، لم يبعد اتباع اللفظ اللفظ، وهو كقول قائلهم:

ولقد رأيتك في الوَغَى    متقلِّداً سيفاً ورُمحا

والرمح يعتقل ويتأبط ولا يتقلّد، ولكن التقليد والاعتقال حملان قريبان، وهو مسكوت عنه في المعطوف، فسهل احتماله.

ومنه قول الآخر:

فعلا فروعُ الأيْهُقان، وأطْفَلَتْ    بالجَهْلَتَين ضِبَاؤُها ونَعامها

قال سيبويه: وهذا الذي ذكرناه وجه، لا يخرج الكلام عن أساليب البلاغة والجزالة، وتبسط المتكلم واسْحِنْقَارِهِ، وعدم انصرافه عن استرساله في التفاصيل أحسن، وأبلغ من خرم اتساق الكلام لدقائق في المعاني، لا تحتفل بها العرب.

ثم عضد ما قاله بأن قال: ذكر الرب تعالى فرض الرجلين ذكره فرض اليدين، وربط منتهى الغرض في الرجلين بالكعبين، ربطه واجب منتهى فرض اليدين بالمرفقين، ومن يكتفي بالمسح، فلا معنى لذكر الكعبين عنده، وهذا راجع إلى إطباق حملة الشريعة قبل ظهور الآراء، على غسل الرجلين، ولما أراد رسول الله ـ ﷺ ـ أن يبين الوضوء غسل رجليه. فاجتماع هذه الأمور في القرآن والسنة، وفعل السلف، أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف. ومآل الكلام في المسألة راجع إلى أن من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة، ولا قافية مضيقة، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل. (البرهان/ القول في البيان).

والمصير إلى هذا القول أولى لما ذكر الجويني من تنزيه كلام الشارع عن اللغة الركيكة، والله أعلم.

### «المطلب الثالث»

### المطلب الثالث من المطالب الثلاثة التي ذكر المصنف أن الكلام في المجمل منحصر فيها

وهذا المطلب «**في مسائل ذكرها الأصوليون**» لدراستها وبحثها، وإظهار ما هو الصواب في شأنها لأنها يجتذبها حال الإجمال من وجه، وحال البيان من وجه

آخر، فانقسموا «واختلفوا في كونها مجملة أو ليست بمجملة، وهي ست مسائل» ذكر بعض الأصوليين خمساً أخرى، فيصير عدها إذا جمعتا مع هذه التي ذكر المصنف إحدى عشرة مسألة، وسأورد هذه الخمس التي لم يذكرها المصنف في آخر هذا المطلب تتميماً للفائدة. أما هذه الست التي ذكرها المصنف فقد أوردها مفصلة، فقال:

### «المسألة الأولى»

### المسألة الأولى في اللفظ الذي يكون فيه واحد من مجازاته أو مجازيه

أعظم ما يقصد في ذلك الشيء ويراد منه من غيره، وذلك متصور «في إضافة الأحكام الشرعية» كالتحريم والتحليل «إلى الأعيان» أي الذوات، فالأعيان جمع عين وهي الذات هنا. وقد اختلفوا في وصف العين بالحل والحرمة هل هو حقيقة أو مجاز؟ فمذهب الحنفية والحنابلة أنه توصف العين بالحل والحرمة حقيقة ومذهب الشافعية وبعض الحنابلة أن وصف العين بالحل والحرمة مجاز، لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال المقدورة للمكلف أي الاختيارية، وليست العين كذلك، فلا يتعلق بها حل، ولا حرمة، فيتعين المجاز.

وهذا ظاهر مذهب المالكية، وعليه سيقتصر المصنف.

وقد اختلف الأصوليون في أمر إضافة الحكم الشرعي إلى الأعيان، هذا «هل يوجب إجمالاً أو لا» يوجبه «ومثاله» الذي يتجلى فيه هو «قوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[2] فإنه تعالى «أضاف التحريم» وأسنده «إلى ذات الأم» في الآية السابقة وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ «و» أسند ـ سبحانه ـ التحريم إلى «ذات الميتة» في الآية السابقة، وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ «والتحريم حكم شرعي فلا يتعلق إلا بفعل» من حيث طلب إيجاده أو عدم إيجاده، إذ لا تكليف إلا بفعل.

«وقد اختلف في» هذا وفي «مثل هذا» من كل ما أسند فيه الحكم الشرعي إلى الذات «هل هو مجمل» كما ذهب إلى ذلك بعض الحنفية العراقيين منهم أبو الحسن الكرخي، كما ذهب إليه عامة المعتزلة، وقيل بعض المعتزلة فقط، منهم أبو عبد الله

(1) سورة النساء، الآية: 23. (2) سورة المائدة، الآية: 3.

البصري، وأبو هاشم، وكما ذهب إليه أيضاً بعض الحنابلة، وبعض الشافعية «أو لا» يكون مجملاً، بل هو ظاهر، أو مؤول؟ كما هو مذهب أكثر العلماء.

«والقائلون بأنه» لفظ «مجمل» تتعارض معانيه متساوية «يرون» ويقولون «إنه» الضمير ضمير الشأن «لما استحال» امتنع عقلاً وشرعاً، ولم يصح «تعلق التحريم بالأعيان» لأن التكليف لا يتعلق إلا بالأفعال لأنها هي التي في قدرة الإنسان أن يكسبها «وجب أن يضمر» أي يقدر «في الكلام ما» أي فعل «يصح» شرعاً «أن يتعلق به التحريم، وإذا تعين الإضمار» أي التقدير «فإما أن يضمر» أي يقدر «الجميع» أي جميع الأمور الممكن تقديرها «وهو» أي تقدير الجميع «باطل» عند من يمنع عموم المقتضى كالحنفية والشافعية ويرى أن تقدير الجميع فيه تكثير مخالفة الأصل، وإنما كان باطلاً «لأن الإضمار» جار «على خلاف الأصل» والأصل عدم الإضمار، ثم إن الإضمار إذا عارض التخصيص أو المجاز يقدمان عليه، وهذا يبين حالته من حيث ضعفه.

وإذا كان الإضمار هذا على خلاف الأصل «فلا يضمر» أي فلا يقدر ذلك المقدر «إلا بقدر» أي بمقدار «ما تدعو إليه» أي توجيه «الضرورة» أي ضرورة صحة الكلام «والضرورة» هنا «لا تدعو إلا إلى ما لا يتم» أي يستقيم ويظهر «الكلام إلا به، و» هي «لا تدعو» إلى تقدير «الجميع» أي جميع المضمرات الممكن تقديرها، وبذلك «فلا يضمر الجميع» جميع ما يمكن أن يضمر في ذلك من كل ما يمكن أن يتعلق به الحكم من مقدرات، كالنظر واللمس والشم والحمل والأكل والجلوس في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾(1) ـ مثلاً ـ، «وإنما يضمر» أي يقدر «البعض» من ذلك فقط «والبعض المضمر» المقدر، لا يخلو من أمرين، فهو «إما معين» معروف بعينه وذاته «أو غير معين» مجهول، لا يُعلم.

«والمعين» أي كون ذلك المقدر المضمر معروفاً بعينه «باطل» لأن المسألة مفروضة في المجهول، لا في المعين المعروف، وفرضها في المعين المعروف يخرج عن محل النزاع، ويفضي إلى ما لا نزاع فيه، وهو كون المقدر معروفاً معيناً. أما فرضه معيناً فيما فرضت فيه المسألة فهو باطل، لأنه حكم بالتشهي «ولأنه ترجيح» لأحد المضمرات الممكنة «من غير» دليل «مرجح» له على غيره. وإنما كان

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

ذلك ترجيحاً بلا مرجح «**لاستواء جميع الأفعال**» الممكن تقديرها في ذلك، ومع استوائها لا مطمع في تقديم بعضها على بعض «**وإذا بطل أن يكون الفعل المضمر**» المقدر «**معيناً**» معروفاً بعينه «**وجب أن يكون غير معين**» أي وجب أن يكون مجهولاً، إذ لا يوجد في ذلك إلا هذان النوعان: المعين، وغير المعين، فهما متقابلان تقابل النقيضين «**وحينئذ**» أي حين يكون غير معين «**يكون اللفظ**» المقتضى للإضمار، وهو «**حرمت**» «**مجملاً**» لا ظاهراً ولا مؤولاً، وإذا كان مجملاً وجب الوقف فيه إلى ظهور بيانه.

هذا دليل من يرى أن إسناد الأحكام الشرعية إلى الأعيان يوجب الإجمال.
وقد أورد «المحلي» مذهبهم هذا وما احتجوا به عليه بكلام أسهل وأبين من هذا الذي ذكره المصنف فقال: «**قالوا: إسناد التحريم إلى العين لا يصح، لأنه إنما يتعلق بالفعل، فلا بدَّ من تقديره، وهو محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مرجح لبعضها، فكان مجملاً**». (حاشية البناني/ المجمل).

«**والمحققون**» من الأصوليين والفقهاء «**يرون**» ويقولون «**إنه**» أي ما ذكر من تحريم الميتة، والأمهات «**ليس بمجمل**» إذ من شرط جريان الإجمال في اللفظ أن تتعارض معانيه المحتملة بالتساوي، وهذا غير موجود هنا، فلذلك يقول هؤلاء المحققون ما أضمر في ذلك معين «**ويعينون**» ذلك «**المضمر بالعرف**» وبذلك تكون دلالة اللفظ المذكور ظاهرة في المعنى المضمر لأن اللفظ إذا بين العرف المعنى المقصود به يكون ـ ذلك اللفظ ـ ظاهراً في ذلك المعنى، وذلك لرجحانه فيه عن غيره «**والسياق**» وهو اللواحق والسوابق التي يستبين بها موضوع الكلام والمراد منه «**لأن العرف والسياق يدلُّ على أن**» المعنى «**المضمر**» أي المقدر «**هو المعنى المقصود من**» ذكر «**الأم وهو الاستمتاع**» كما قصد أهل القرية بذكر القرية في قوله ـ تعالى ـ ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] «**ومن الميتة**» يعني أن العرف والسياق يدلان على أن المضمر هو المعنى المقصود من ذكر الميتة. وذلك المضمر هو «**الأكل**».

هذا هو مذهب أكثر علماء المسلمين حيث رأوا بأن العرف قاض بأن المراد في تحريم الأم تحريم الاستمتاع، وفي تحريم الميتة الأكل، وذلك لأن تحريم العين مراد، لأن التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف، فإذا أضيف إلى عين من الأعيان يقدر

(1) سورة يوسف، الآية: 82.

الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات الشرب، وفي الملبوسات اللبس، وفي الموطوءات الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الذهن، فيهم من غير توقف. فتلك الدلالة متضحة، لا إجمال فيها. والصحابة احتجوا بظواهر هذه الأمور، ولم يرجعوا إلى غيرها ـ فمثلاً عندما بلغهم تحريم الخمر أراقوها، وكسروا ظروفها ـ فلو لم تكن من البين الظاهر لم يحتجوا بها.

**«المسألة الثانية»**

**المسألة الثانية من المسائل الست**

«**في الكلام الذي يتوقف صدقه**» ضرورة كون الناطق به صادقاً «**على الإضمار**» أي التقدير «**هل هو مجمل**» كما قال بذلك جماعة من الأصوليين، منهم أبو عبد الله البصري، وأبو الحسين البصري المعتزليان، وبعض الحنفية «**أو لا**» كما هو مذهب الجمهور.

في ذلك خلاف مبني على مثل ما تقدم في المسألة السابقة «**ومثاله**» الذي يتجلى فيه أمره «**قوله ـ ﷺ ـ: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» رواه بهذا اللفظ ابن أبي عاصم في مسنده، ورواه ابن ماجه، والحاكم، وابن حبان، والطبراني عن ثوبان بألفاظ مختلفة.

واضطربت أقوال العلماء في صحته وضعفه ونقل عن الإمام أحمد أنه أنكره، ورواه ابن ماجه عن ابن عباس، بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وفي زوائد ابن ماجه: إسناد صحيح، إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع.

ورواه ابن ماجه عن أبي ذر بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وفي الزوائد: إسناده ضعيف، لاتفاقهم على ضعف أبي بكر الهذلي في سنده. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين.

ورواه البيهقي في الخلافيات عن ابن عمر بلفظ: «وضع الله عن أمتي...»، وصححه كما صححه ابن حبان، واستنكره أبو حاتم.

ورواه ابن عدي من حديث أبي بكرة مرفوعاً بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ، والنسيان، والأمر يكرهون عليه» وضعفه.

ولا خلاف في أن النسيان والخطأ والاستكراه أمور لم ترفع عن هذه الأمة كما يشهد على ذلك واقع الحال.

قال المصنف: «فإن نفس» أي حقيقة «الخطأ ونفس» أي حقيقة «النسيان واقعاً في» هذه «الأمة» والحس والمشاهدة حاكمان بذلك على قطع، فعلمنا على جزم أن نفي حقيقة ما ذكر غير مقصود «وكلام النبي ـ ﷺ ـ واجب الصدق» كما هو معلوم بالضرورة.

وإذا تقرر ذلك «فلا بدَّ من إضمار» أي تقدير لمتعلق الرفع، ينجلي به المعنى المراد «والكلام في هذه المسألة» من حيث الاستدلال وطريقة الحجاج، ونوع الأدلة «كالكلام في» المسألة «التي قبلها» فمن قال: إن قوله ـ ﷺ ـ هذا مجمل يقول: إنه متردد بين نفي الصورة ـ الحقيقة ـ والحكم. ثم إنه إذا لم يكن نفي المذكورات مراداً، فلا بدَّ من إضمار لمتعلق الرفع، وهو متعدد، شامل لأمور لا حاجة إليها جميعها، ولا مرجح لبعضها، فكان لذلك مجملاً. فإن قيل: تقدر كلها، أجيب بأن ذلك غير سديد، لأنه خلاف الأصل، إذ التقدير هنا إنما ألجأ إليه صدق الكلام، وذلك يكتفى فيه بما يكون به ذلك الكلام صادقاً، وهو ما لا سبيل إلى العلم به معيناً ـ هنا، فحق الإجمال، كما تقدم.

هذا رأي من يثبت في هذا الإجمال، وأما من يرى أنه من قبيل الظاهر، فقد أشار المصنف إلى رأيه فقال: «و» الفقيه الأصولي «الذي يعين» أي الذي يرى أن ذلك المضمر المقدر معلوم بعينه «يقول» في بيان مأخذ ذلك المضمر وما يدل عليه «العرف» يقضي بأن المراد من ذلك هو «رفع المؤاخذة به» بما ذكر من الخطأ والنسيان «أي لا تؤاخذ» أي لا تحاسب ولا تعاتب «بخطأ ولا نسيان».

قال البيضاوي في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1]: «أي لا تؤاخذنا بما أدىٰ بنا إلى نسيان أو خطأ من تفريط وقلة مبالاة أو بأنفسهما إذ لا تمتنع المواخذة بهما عقلاً فإن الذنوب كالسموم فكما أن تناولها يؤدي إلى الهلاك وإن كان خطأ فتعاطي الذنوب لا يبعد أن يفضي إلى العقاب وإن لم يكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلاً فيجوز أن يدعو الإنسان به استدامة واعتداداً بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن

(1) سورة البقرة، الآية: 286.

أمتي الخطأ والنسيان».

### «المسألة الثالثة»

### المسألة الثالثة من المسائل الست

التي ذهب جمهور العلماء إلى أنها من قبيل الظاهر، أو المؤول، وأنها ليست من المجمل، وهذه المسألة الثالثة هي «**في دخول النفي على الحقائق الشرعية**» والحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعنى خاص، لم يوضع له لغة، ولا عرفاً، كلفظ الزكاة والحج، والصوم والصلاة، والإيمان والقدر. فهذه الحقائق وما شابهها إذا دخلت عليها لا النافية للجنس «**مثل قوله ـ ﷺ ـ: لا نكاح إلا بولي، ولا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب**» رواه أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه وأحمد وابن حبان والدارمي، والحاكم، وصححاه.

وذكر الحاكم له طرقاً وقال: وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي ـ ﷺ ـ: عائشة، وأم سلمة، وزينب. وقد صحح هذا الحديث أبو عوانة وابن خزيمة، وابن حبان.

وأخرج الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً: «لا نكاح إلا بولي والسلطان ولي من ولا ولي له» وأخرجه عنه ـ أيضاً ـ في الأوسط بلفظ: «لا نكاح إلا بولي مرشد أو سلطان» والمرشَّد ـ بفتح الشين المشددة ـ المحكوم بكونه رشيدا.

«و» قوله ـ ﷺ ـ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» روي بلفظ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي على حفصة رضي الله عنها، كذا رواه عنها ابن خزيمة.

قال ابن حجر: سنده صحيح، لكن اختلف في رفعه، ووقفه. وفي العلل للترمذي عن البخاري: إن هذا خطأ، والصواب وقفه على ابن عمر. ورواه الدارقطني والبيهقي عن عائشة. ورواه ابن ماجه والدارمي بلفظ آخر. وله روايات أخرى ـ أيضاً ـ وقال البغوي في «شرح السنة» بسنده إلى عبد الله بن وهب قال: قرىء على عبد الله بن وهب: حدثك يحيى بن أيوب وغيره عن عبد الله بن أبي بكر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه عن حفصة زوج النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له». قال ابن وهب: وقال الليث ابن سعد مثل ذلك. قال أبو عيسى: حديث حفصة لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه. وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله.

قال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: قد احتج البخاري في «الجامع» بيحيى بن أيوب المصري في مواضع، وهذا حديث صحيح على شرطه. وروى معمر وسفيان هذا الحديث موقوفاً على حفصة وعبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم ثقة، وقد رفعه والزيادات عن الثقات مقبولة. (باب نية الصوم من الليل).

هذه أمثلة هذه المسألة ـ مسألة دخول النفي على الحقائق الشرعية ـ وهي كما ترى ثلاثة أمثلة. وزاد بعضهم قوله ـ ﷺ ـ: «لا صلاة إلا بطهور» رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني والطبراني والحاكم. وروي بلفظ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور». واللفظ الأول هو المثل الجاري هنا.

والإتيان بهذه الأمثلة متعددة لا يدل على أنها مختلفة في هذا الذي نحن فيه. فالنظر فيها من حيث كونها مجملة أو غير مجملة لا فرق فيه، ولا اختلاف، وإيراد هذه الأمثلة متعددة إنما هو لتقرير المسألة بأمثلة متعددة، وتعدد الأمثلة أبلغ في الإيضاح، ودفع توهم قصر الحكم على بعضها. هذا ما يتصل بإيراد الأمثلة متعددة في هذه المسألة.

وأما إثمار النظر فيها من حيث كونها مجملة أو غير مجملة، فقد ذكرها المصنف بقوله: «وقد اختلف في» دلالة «ذلك» المذكور، وهو تلك النصوص الشرعية وما جرى مجراها من كل حقيقة شرعية نفيت على الصورة المتقدمة. فذهب بعضهم كالقاضي أبي بكر الباقلاني، مجملة وذهب الجمهور إلى أنها غير مجملة «فمن يرى أنها مجملة» يرى و«يقول: يتعذر نفي هذه الحقائق» لأنها ثابتة حساً، وذلك «لأجل أنها توجد» ثابتة محققة بالعيان «بدون هذه الشروط» المذكورة، فالصوم ـ مثلاً ـ وهو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، قد يحصل ويوجد بدون أن ينوى، ومثله الصلاة، فقد يؤتى بها بلا فاتحة، وهكذا كل ما شابه ذلك من هذه الجهة. فعلمنا يقيناً بأن نفي حقيقة الذوات في ذلك غير مقصود لأنه محال والواقع يشهد على ذلك.

وإذا علم أن ذلك محال يترك الالتفات إليه «فيتعين» أي يجب «الإضمار» أي التقدير، المقدرات الممكن تقديرها في ذلك متعددة «فيحتمل أن تضمر الصحة أي» فيكون تقدير الكلام بإظهارها «لا نكاح صحيح، ولا صيام صحيح» شرعاً، ولا صلاة صحيحة شرعاً «ويحتمل أن يضمر» أي يقدر «الكمال أي» فيكون المعنى بعد ذكر ذلك المضمر «لا نكاح كامل» شرعاً، «ولا صيام كامل» شرعاً.

«**ومع**» ثبوت ووجود «**هذا الاحتمال**» المتساوي الطرفين «**يثبت الإجمال**» ويتوقف فهم المراد من ذلك على البيان، وما لم يردّ بيان ذلك فإنه لا حكم به «**فلا يستدل بشيء**» من هذه على عدم الصحة ولا على نفي غيرها الممكن إضمارها. والذي نقل عن القائلين بالإجمال في هذه الأمثلة وما شابهها أنهم مختلفون في مدرك هذا الذي اختاروه هنا، فمنهم من ذهب إلى أنها مجملة من جهة أن هذه الألفاظ متضمنة انتفاء الجنس وقوعاً، ووجوداً، وليس الأمر كذلك فافهم فاقتضى هذا وقفاً، وإلحاقاً لهذه الألفاظ بالألفاظ المجملة.

ومنهم من ذهب إلى أن هذه الألفاظ مترددة دلالتها بين نفي المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، وحمله على المعنى اللغوي متعذر لأنه يفيد نفي الصورة، وهو باطل، فيتعين حمله على نفي الحكم، والأحكام متساوية، ولا مرجح لأي واحد منهما، فانسحب الإجمال على تلك النصوص وهذا المدرك هو الذي ذكره المصنف للقائلين بالإجمال هنا كما تقدم. وهذا المدرك الأخير هو المشهور المورد في كتب الأصول، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين.

هذا شأن القائلين بالإجمال هنا وأما غيرهم، فقد ذكرهم المصنف بقوله ـ وأما ـ «**من يرى أنها**» هذه الألفاظ «**غير مجملة**» بل هي ظاهرة في معناها، لكنهم اختلفوا في وجه هذا الظهور، إذ «**منهم من يمنع الاحتياج إلى الإضمار**» إذ هو مستغنى عنه هنا، وذلك بين «**لأن هذه**» الحقائق المنفية «**لما كانت حقائق شرعية**» بناء على القول بثبوت الحقائق الشرعية، وهو الصحيح «**صح**» وجاز «**تعلق النفي بها**» فإذا اختل منها شرط أو ركن صح نفيها حقيقة، لأن الشرعية هي التي كانت تامة الأركان مستجمعة للشرائط الواجب توفرها شرعاً فيها. ولهذا قال النبي ـ ﷺ ـ للمسيء صلاته: «ارجع فصل، فإنك لم تصل».

«**وما يوجد منفكاً عن الشروط**» التي تتوقف عليها صحته «**فليس بنكاح شرعي، ولا صيام شرعي**» وهذا جلي لأن النبي ـ ﷺ ـ إذا تعرض لأحكام الشرائع لا يقصد إلا بيان الحكم الشرعي، وبيان ما به التعبد. والصوم ـ مثلاً ـ لفظ شرعي عام في عرف الشرع، والذي نفاه ـ ﷺ ـ الصوم الشرعي، لا الإمساك الحسي. وإذا كان المراد من النفي المذكور نفي الحقيقة فلا يحتاج إلى إضمار، وبذلك فلا إجمال على الإطلاق.

هذا رأي من ذهب إلى أنه لا إضمارا في ذلك على الإطلاق «**ومنهم**» أي من

الذين يقولون إنه لا إجمال في ذلك «من يسلم الإضمار ويقول» إن في ذلك إضمار ولكنه لا يقتضي تعارض المضمرات، وكونها محتملات على التساوي، وذلك لأنه «يتعين» يجب إضمار وتقدير «نفي الصحة» وذلك لأن عرف الشارع جار على أنه إذا نفى الحقائق الشرعية إنما ينفي صحتها، فكان ذلك من لغته، ثم إن انتفاء الصحة يقتضي انتفاء الإجزاء والكمال فكان انتفاؤها عاماً في انتفاء الفائدة.

وذلك «لأنه إذا انتفت الصحة» عن ذلك «انتفت الفائدة منه» أي من ذلك المنفي «والعرف في مثل هذا» مقتضاه «نفي الفائدة» عن المنفي «كقولهم: لا علم إلا ما نفع» ولا بلد إلا بسلطان «ولا حكم إلا لله» وما جرى مجرى ذلك.

«وأيضاً» الحقيقة الحسية تقرر أنه يتعذر نفيها «فلما تعذر نفي الحقيقة» وعلم أن نفيها غير مراد وجب الإضمار، وحمل اللفظ عليه مجاز، وقد تقرر أن ما يمكن إضماره هنا هو الصحة أو الكمال، ومعلوم أن الحمل على أقرب مجاز إلى الحقيقة هو الذي يجب المصير إليه ويترك غيره من المجازات، وإن كان حمل اللفظ عليها ممكناً.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «وجب أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات» إلى الحقيقة «وما» والمجاز الذي «يصير الحقيقة كالعدم» في حال نفيها، وعلم أنه لم يقصد ولم يردّ نفيها، «أولى» أحق «وأقرب إلى نفي الحقيقة مما» أي من المجاز الذي «لا يصيرها كذلك» أي لا يصيرها كالعدم والمجاز الذي قدر هنا جعل الحقيقة كالعدم هو نفي الصحة، لأنه لا يبقى مع انتفائه وصف آخر، لا كمال ولا إجزاء.

قال المصنف: «وإذا انتفت الصحة كان» ذلك «أقرب إلى نفي الحقيقة» وإذا كان واقع الحال كذلك «فإضمارها أولى» من إضمار الكمال، لأن إضماره لا يجعل الحقيقة كالعدم، وإنما يفيد النقص في تلك الحقيقة، ومع انتفائه يبقى وصف الصحة. فلذلك ذهب جمهور العلماء إلى إضمار الصحة في هذا وما شابهه، وذهب الحنفية إلى إضمار الكمال، ومذهبهم في ذلك ضعيف.

وعلى الاختلاف فيما يضمر هنا بني الاختلاف في المستخرج من الأحكام الفقهية من هذه النصوص، وما شابهها كما بني على أمر آخر وهو عموم المنفيات فيها، وقد أورد الجويني إمام الحرمين في كتابه «البرهان» في باب التأويلات بحث المسألة، وبيان أمرها ووجوه النظر فيها، وإثبات ما يراه صواباً في ذلك، وتزييف ما سواه.

## «المسألة الرابعة»

## المسألة الرابعة من تلك المسائل

«في اللفظ إذا كان يحتمل» ظاهره «معنيين» مختلفين وهما غير متساويين في الفائدة، وذلك أنه «إن حمل على أحدهما» أي أحد المعنيين «أفاد فائدة واحدة» فقط «وإن حمل على المعنى الآخر أفاد فائدتين».

«ومثاله» الذي ينجلي فيه حاله «قوله ـ ﷺ ـ: من استجمر» استنجى بالحجارة الصغار «فليوتر» فليأت بعدد وتر، وهو ما لا يقبل القسمة على اثنين بالتساوي. «فإنه يحتمل أن يتعلق الوتر» أي طلب الإتيان به «بالفعل نفسه» أي الاستجمار، فيكون المعنى حينئذ: من استجمر فليستجمر مرة واحدة أو ثلاث مرات أو خمس مرات أو سبع مرات أو تسع مرات وبذلك يتعلق طلب الإتيان بالوتر بالفعل لا بالحجارة.

«ويحتمل أن يتعلق» طلب الإتيان بالوتر «بالجمار» وهي الحجارة التي يستجمر بها ـ وهي تكون صغيرة ومنه سميت جمار الرمي ـ وبذلك يكون المعنى: من استجمر فليستجمر بحجر واحد، أو بثلاثة أحجار، أو بخمسة أحجار، أو بسبعة أحجار، أو بتسعة أحجار، فيكون طلب الإتيان بالوتر متعلقاً بالحجارة، لا بالفعل «فإن تعلق بالفعل نفسه» وهو الاستجمار «لم يقتض» اقتضاء لازماً «الوترية في الجمار» أي لم يقتض كون الجمار وتراً، وذلك «لاحتمال أن يستجمر بشفع» اثنين أو أربع مثلاً «من الجمار وتراً» مرة واحدة أو ثلاث مرات ـ مثلاً ـ «وإن تعلق» طلب الإتيان بالوترية «بالجمار تعين» وجب وقوع «الوتر في الفعل» لما بين حصول الوترية في الجمار وحصولها في الفعل من التلازم.

وهذا واضح، لا يحتاج إلى بيان أو توضيح.

وهذا المثال الذي ذكره المصنف هو مثال اللفظ المستعمل لمعنى واحد تارة، ولمعنيين تارة أخرى، أحدهما هو المعنى الأول، ألا ترى أن الوترية في الأفعال أحد معاني «فليوتر» إن جعل متعلقاً بالجمار. ونظيره حديث مسلم: «الثيب أحق بنفسها من وليِّها» و«أحق بنفسها» يحتمل أن يكون معناه: أن تعقد لنفسها. وبذا يستفاد منه حكم واحد، وهو هذا فيفيد هذا الحديث فائدة واحدة وهي هذا الحكم. فيكون المعنى: الثيب أحق بأن تعقد لنفسها، أو أن تأذن لوليِّها فيعقد لها ولا يجبرها. وبذلك يستفاد من هذا الحديث حكمان ـ كما ترى ـ وبذلك يفيد فائدتين

وهما هذان الحكمان، وأحد هاتين الفائدتين، وهي أن تعقد لنفسها هي الأولى، وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة. وكذلك بعض الشافعية، ولكن في مكان لا ولي فيه ولا حاكم، ونقل عن الشافعي.

ويوجد نوع آخر في أمثلة هذه المسألة، وهو «**اللفظ المستعمل لمعنى تارة، ولمعنيين آخرين ليس أحدهما هو المعنى الآخر الذي يستعمل له ذلك اللفظ وحده**»، ومثال ذلك حديث مسلم: «لا ينكح المحرم ولا ينكح» فإنه إن حمل ينكح ـ بفتح ـ وينكح ـ بضم الياء ـ على الوطء ـ بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء ـ أفاد حكماً واحداً، وهو أن المحرم لا يجوز أن يطأ، ولا أن يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه. وإذ حمل على العقد استفيد معنيان ـ حكمان: فائدتان بينهما قدر مشترك، وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه وهو المعنى الأول، ولا يعقد لغيره وهو المعنى الثاني. وأي من هاتين الفائدتين ليست هي الأولى، وهي حرمة الوطء على المحرم ـ كما هو جلي ـ وهذا هو الفرق بين هذا النوع، والنوع الذي قبله.

وأما نظر العلماء في هذه المسألة وأثمار أنظارهم فيها فقد أوردها المصنف بقوله: «**وقد اختلف في ذلك**» أي اختلف العلماء «**فمنهم من يرى أنه**» أي ما ذكر من الألفاظ الجاري الوصف المذكور فيها وهو أنها تحمل معنيين، كما تحمل معنى واحداً «**مجمل**» لتردده بين المعنى الواحد والمعنيين على السواء من غير ترجيح. وهذا مذهب الغزالي وابن الحاجب، وجمع. قال الشوكاني: إنه الحق.

«**ومنهم من يرجح بكثرة الفائدة**» ورجحه الآمدي وقال: «إن الكلام إنما وضع للإفادة، ولا سيما كلام الشارع، ولا يخفى أن ما يفيد معنيين أكثر في الفائدة، فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه».

«**والمحققون يرون أنه**» أي ما ذكر من الألفاظ الموصوفة بما ذكر «**مجمل**» لتردده بين إفادة معنى وإفادة معنيين، ولا مرجح لأي من ذلك على ما سواه «**لأن كثرة الفائدة إنما تكون**» مرجحة ومقدمة على قلة الفائدة «**بعد**» حصول وتحقق «**إرادة المعنى الذي يقتضيها**» أما إذا شك في إرادتها والقصد إليها، فهي وقلة الفائدة سواء لأنهما محتملتان بالتساوي، وهذا مورد النظر، فما لم يعلم أنها مقصودة لا يحق القول بها بدعوى أنها مقدمة على قلة الفائدة، لأن ذلك لا يسوّغ القول بها وحده هنا، لأن شرط القول بها لم يتحقق، وكثرة الفائدة إنما ترجح على قلتها إذا تعارضتا

في لفظ دلَّ ظاهره على إرادتهما به والقصد إليهما معاً، فلم يبق إلا اختيار ما كثرت فائدته على ما قلت، ويكون ذلك من باب حمل اللفظ على أعلى درجاته، وهذا ما لا يصح هنا، لأن اللفظ لم يظهر فيه ما ذكر.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «**فلا يستدل بكثرة الفائدة عليه**» على المعنى الذي ينبغي حمل ذلك اللفظ عليه، لأن كثرة الفائدة ليست قرينة يظهر بها المعنى المراد من اللفظ، ويترجح بها أحد المعنيين على الآخر.

وقد علل المصنف ذلك بأمر آخر، فقال: «**وإلا**» بأن قلنا يستدل على المراد من اللفظ بكثرة الفائدة «**لزم الدور**» إذ كثرة الفائدة تدل على المعنى المراد من ذلك اللفظ، وكثرة الفائدة يدل عليها ذلك اللفظ، فكل واحد منهما يعلم به من الآخر، وكل واحد منهما يقتضي الآخر، ويدل عليه.

وهذان المذهبان اللذان ذكرهما ـ وهما القول بالإجمال ـ فيما ذكر، والقول فيه بالظهور.

وذكر ابن السبكي قولاً ثالثاً، واختاره، وهو: أنه ينظر إن كان المعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ أحد المعنيين الآخرين اللذين يدل عليهما ذلك اللفظ عمل به جزماً لوجوده في الاستعمالين ـ مثل الوترية في فعل الاستنجاء، وعقد المرأة لنفسها ـ ويوقف الآخر ـ مثل الوترية في الأحجار، وإذن الثيب للولي في العقد لها ـ وذلك لتردد فيه، والذي ذكره الشارح «المحلي» ومحشيه أن هذا مذهب ثابت عند الأصولية قبل ابن السبكي. (انظر حاشية البناني/ المجمل).

وهذا كله إنما هو في اللفظ الموصوف بما تقدم وليس معه قرينة تبين المراد به. أما إن صاحبته قرينة تبينه فإنه يجب الحكم بمقتضاها في ذلك.

### «المسألة الخامسة»

### المسألة الخامسة من المسائل الست

وهي «**في**» اللفظ «**الدائر**» معناه «**بين إفادة**» واقتضاء «**حكم شرعي**» وبين «**إفادة وضع**» أي معنى ومسمى «**لغوي**» وهذا يجري في كل لفظ له محمل شرعي، ومحمل لغوي، ولم يترجح لأي منهما «**مثاله**» الذي يبين به «**قوله ـ ﷺ ـ: الاثنان فما فوقهما جماعة**» رواه أحمد وابن ماجه والحاكم والدارقطني عن أبي أمامة وأبي موسى رضي الله عنهما مرفوعاً. ورواه ابن عدي عن أبي موسى، ورواه الدارقطني عن ابن عمر بلفظ: الاثنان فما فوقهما جماعة.

«وقوله ـ ﷺ ـ: **الطواف بالبيت صلاة**» وتمامه: «إلا إن الله أباح فيه الكلام» أخرجه بهذا اللفظ مرفوعاً البيهقي والحاكم وابن حبان، والدارمي عن ابن عباس والطبراني عن ابن عمر، وأحمد عن رجل أدرك النبي ـ ﷺ ـ، وأخرجه موقوفاً النسائي عن رجل أدرك النبي ـ ﷺ ـ، وأخرجه الترمذي والحاكم عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه، فلا يتكلمن إلا بخير».

«**فإنه**» أي الضمير ضمير الشأن «**يحتمل أن يكون ذلك**» الحديث الأول وهو قوله ـ ﷺ ـ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**» «**إخباراً منه**»ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**أن أقلّ الجمع في اللغة اثنان**» فيكون ذلك حجة لمن قال: أقل الجمع اثنان، كما هو مذهب الباقلاني والغزالي وابن الماجشون والبلخي ومحمد بن داود، ومالك في الرواية الصحيحة عنه، وعلي بن عيسى النحوي، ونفطويه، وبعض الحنابلة، وحكي عن عمر وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ، وإذا احتمل أن يكون ذلك إخباراً عن أقل الجمع، فإن قوله ـ ﷺ ـ: «الطواف بالبيت صلاة» يحتمل أن يكون أيضاً إخباراً منه ـ ﷺ ـ: «أن الطواف بالبيت في اللغة يسمى صلاة» وذلك لأن الصلاة في اللغة الدعاء، فسمى به لما فيه من الدعاء، وبذا يفيد كلامه ـ ﷺ ـ فائدة لغوية فقط.

«**ويحتمل أن يكون**» قوله ـ ﷺ ـ: «الطواف بالبيت صلاة» «**أفاد**» حكماً شرعياً وهو «**أن الشرع جعل**» حكم «**الطواف بالبيت صلاة**» من حيث إنه اشترط فيه ما اشترط فيها من طهارة، ونية، وستر عورة، وغير ذلك. كما يحتمل قوله ـ ﷺ ـ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» أن يكون أفاد حكماً شرعياً وهو أن الشارع «**جعل الاثنين جماعة**» في الحكم الشرعي، فالاثنان جماعة في الصلاة، وغيرها من الأمور الشرعية التي يتعلق فيها بالجماعة حكم شرعي، فالجماعة الشرعية تبدأ من شخصين فصاعداً.

وأما رأي الأصوليين في ذلك، فقد أشار إليه المصنف بقوله: «**فمنهم**» أي من الأصوليين «**من يرى أنه**» أي اللفظ المذكور ـ الطواف وأقل الجمع ـ وما أشبهه من كل لفظ دائر معناه بين إفادة حكم شرعي وإفادة مسمى لغوي «**مجمل**» وهذا مذهب الغزالي «**للاحتمال الذي فيه**» وهو احتمال إفادته حكماً شرعياً، وإفادته معنى لغوياً من غير مرجح لأحدهما على الآخر. «**ومنهم**» أي من الأصوليين «**من حمله**» أي اللفظ المذكور وما شابهه «**على المحمل الشرعي**» وعلى هذا أكثر علماء الأمة «**ورأى**

أن النبي ـ ﷺ ـ **إنما بعث**» وأرسل «**لتعريف**» وبيان «**الأحكام الشرعية**» وحقائقها التي لا تُعرف إلا من جهته، «**لا لتعريف**» وبيان «**الألقاب**» وحدود ومعاني الألفاظ «**اللغوية**».

وإذا تقرر ذلك وجب حمل اللفظ المذكور وما جرى مجراه على المحمل الشرعي، لما فيه من موافقة مقصود البعثة. ويزاد على ذلك أنه لو حمل على تعريف الموضوع اللغوي كانت فائدته التأكيد بتعريف ما هو معروف لنا. أما لو حمل على تعريف الحكم الشرعي فإن فائدته ستكون التأسيس، وتعريف ما ليس معروفاً لنا، وفائدة التأسيس أصل، وفائدة التوكيد تبع، فكان حمله على التأسيس أولى.

## «المسألة السادسة»

## وهي آخر المسائل الست

التي ذكر المصنف أن الكلام في المجمل منحصر فيها، وهذه المسألة «**فيما إذا كان اللفظ**» الوارد في كلام الشارع «**له مسمى**» أي حقيقة «**في اللغة ومسمى**» أي حقيقة «**في الشرع**».

حاصل الكلام: إن هذه المسألة في اللفظ إذا كانت له حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية، وذلك مثل الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها، من كل ما له حقيقة لغوية وحقيقة شرعية، فاستعمله الشارع.

«**مثاله**» الذي يتجلى فيه «**قوله ـ ﷺ ـ**: «**توضؤوا مما مست النار**» رواه مسلم وأحمد والنسائي والطحاوي. ورواه الترمذي عن أبي هريرة بلفظ: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «الوضوء مما مست النار، ولو من ثور أقط». قال: فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال: فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ـ ﷺ ـ فلا تضرب له مثلاً. ورواه الطبراني في الأوسط بلفظ: «توضؤوا مما غيّرت النار لونه». قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: رجاله موثقون. وأخرجه الطبراني ـ أيضاً ـ في «الكبير» بلفظ: «أن النبي ـ ﷺ ـ كان إذا أكل مما غيّرت النار توضأ». قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: رجاله رجال الصحيح.

هذا ما يتعلق بإخراج هذا الحديث، ومحط النظر ومصبه ـ في هذه المسألة ـ هو لفظة «توضؤوا» الوارد في هذا الحديث، وهي لفظة لها مسمى لغوي، وذلك أنه

يقال: توضأ فلان بمعنى تطهر، أي غسل ما يحتاج في جسده إلى الغسل. ويقال أيضاً: توضأ إذا أتى بالوضوء الشرعي، وهو غسل أعضاء معينة معلومة.

وبذلك «فإنه»أي النبي - ﷺ - «يحتمل أن يكون أراد»بقوله: توضؤوا «الوضوء الشرعي»فيلزم منه كون الوضوء الشرعي منقوضاً بأكل ما مسته النار، أخذاً بظاهر الأمر، والإتيان بوضوء شرعي لمن أراد أن يتصف بكونه متوضئاً شرعاً، أو يحتاج إلى ذلك.

«ويحتمل أن يكون»عليه الصلاة والسلام «أراد بذلك»أي بقوله توضؤوا «الوضوء اللغوي»الذي هو مطلق التنظيف، والذي يحمل هنا بقرينة الحال على غسل الأفواه والأيدي من الزهومة، وقد اختلف الأصوليون في هذا اللفظ وما شابهه في هذا الوصف هل هو مجمل أم لا؟ فمنهم من زعم أنه مجمل لكون معناه متردداً بين إفادة حقيقة شرعية وإفادة حقيقة لغوية. وهذا مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقول المصنف: «زعم»يدل على أن هذا القول ضعيف عنده، وأن الراجح هو القول الآتي في قوله: «ومنهم»أي الأصوليين والفقهاء «من يرى أنه»أي اللفظ المذكور وما شابهه فيما ذكر من الألفاظ «ليس بمجمل»بل هو ظاهر، لكنهم اختلفوا فمنهم من يرى أنه ليس بمجمل «وأنه إنما يحمل على المسمى الشرعي» مطلقاً في الأمر والنهي «لأنه»أي المسمى الشرعي «عرف الشارع»وكل متكلم يحمل كلامه على عرفه إن كان له عرف يختص به.

وكلام الشارع يحمل على عرفه وعرفه الشرعيات، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «وإنما يحمل لفظ الشارع على عرفه»وعرفه الشرعيات لأنه مبعوث لبيانها، ولا تعرف إلا منه، فوجب حمل لفظه إذا تردد معناه بين مسمّى لغوي، ومسمى شرعي. هذا مذهب أكثر علماء الأمة، ولذلك حملوا حديث «من أكل لحم جزور فليتوضأ» رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي، على الوضوء الشرعي، وضعفوا حمله على تنظيف اليدين وغسلهما.

هذا مذهب من يرى بأن هذا اللفظ وما شابهه ليس مجملاً، وإنما يحمل على المحمل الشرعي.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس بمجمل كذلك، ولكنه قال: يحمل على المعنى اللغوي، إلا أن يدل دليل على إرادة المعنى الشرعي، قال: لأن الشرعي مجاز، والكلام يحمل على حقيقته اللغوية، حتى يدل دليل على المجاز.

وأجيب: بأن حمل لفظ الشارع على الشرعيات حقيقة فيه، وحمله على اللغة مجاز بالنسبة له، فكان الأخذ بالحقيقة وترك المجاز إلا لدليل وحجة لحمل كلام الشارع على الشرعيات.

هذا رأي من يرى بأن ما ذكر ليس مجملاً، وذاك الذي تقدم رأي من ذهب إلى أنه مجمل. وفي المسألة مذهب ثالث، مبتناه على التفصيل. قال الآمدي: «وفصل الغزالي، وقال: ما ورد في الإثبات فهو للحكم الشرعي، وما ورد في النهي فهو مجمل، ومثال ذلك في طرف الإثبات قوله ـ ﷺ ـ حين دخل على عائشة، فقال لها: «أعندك شيء؟ قالت: لا، قال: إني إذاً أصوم»، فهو إن حمل على الصوم الشرعي دلَّ على صحة الصوم بنية النهار، بخلاف حمله على الصوم اللغوي. ومثاله في طرف النهي نهيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ على صوم يوم النحر، فإنه إن حمل على الصوم الشرعي دلَّ على تصور وقوعه لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه. بخلاف ما إذا حمل على الصوم اللغوي». (الإحكام/ المجمل).

هذا مذهب الغزالي، وهو ـ كما ترى ـ قد فرق فيه بين الإثبات والنهي. وأما الآمدي فقد اختار كون ذلك اللفظ وما شابهه إذا ورد في طرف الإثبات أن يكون محمولاً على الشرعي، وفي هذا هو موافق للغزالي. واختار إذا ورد في النهي أن يحمل على اللغوي، وفي هذا خالف الغزالي إذ يرى الغزالي أنه مجمل، والآمدي يرى أنه يحمل على المعنى اللغوي لأنه ظاهر في ذلك، فهو غير مجمل.

وبهذا الاختلاف الذي بين الآمدي والغزالي تكون المذاهب التي في هذه المسألة خمسة:

الأول: مذهب من قال بأن تلك الألفاظ مجملة.

الثاني: مذهب من قال بأنها ظاهرة في المعنى، فوجب أن تحمل عليه.

الثالث: مذهب من قال بأنها ظاهرة في المعنى اللغوي، فلتحمل عليه إلا لدليل يدل على خلاف ذلك.

الرابع: مذهب من فصل فيها فقال: إن وردت في الإثبات فهي للحكم الشرعي، وإن وردت في النهي فهي مجملة.

المذهب الخامس: مذهب من قال: إن وردت في الإثبات فهي للحكم الشرعي، وإن وردت في النهي فهي للمعنى اللغوي.

والحق أن حملها على المعنى الشرعي مطلقاً هو الصحيح لما تقدم ذكره،

ولأن الشارع وإن كان حديثه جارياً على الأمور اللغوية، فإن المواطن التي لها فيها عرف لا ينطق فيها إلا بعرفه، وتلك المواطن هي الأمور الشرعية.

ولما أورد المصنف تمام المسائل الست التي ذكر أنها سيوردها وقد وقع فيها الخلاف هل هي مجملة أم لا، ذكر أن بها ختم الكلام في المجمل، فقال: «فهذا» الذي ذكر آخراً «تمام» انتهاء «الكلام في المجمل».

وقد أورد بعض الأصوليين نصوصاً شرعية أخرى اختلف فيها، هل هي مجملة أم لا. وقد وعدنا في أول هذا المطلب أنّا سنوردها في آخره.

وتلك النصوص خمسة:

إحداها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[1] فقد ذهب جمهور علماء الأمة إلى أنه ليس بمجمل، ثم اختلفوا، فذهبت المالكية إلى أنه يقتضي مسح جميع الرأس، لأنه بحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس، لأن الباء للإلصاق، وقد ألصقت المسح بالرأس، وهو اسم لكله، لا لبعضه، لأنه لا يقال لبعض الرأس رأس فيكون ذلك مقتضياً لمسح جميعه. وهذا مذهب أحمد وأصحابه والباقلاني وابن جني والقاضي عبد الجبار، وذهب الشافعية إلى أن الباء للتبعيض، وأن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ يحتمل مسح جميع الرأس، كما يحتمل بعضه، فدلت السنة على أن مسح بعضه مجزىء، وذلك أن النبي ـ ﷺ ـ مسح بناصيته.

ثم إنه وإن سلم أن مقتضى الأمر بمسح الرأس هو مسح جميعه لغة فإن عرف استعمال أهل اللغة الطارىء على الوضع الأصلي حاكم عليه، والعرف حاكم عليه، والعرف من أهل اللغة في اطراد الاعتياد جارياً باقتضاء إلصاق المسح بالرأس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض، ولهذا فإنه إذا قال القائل لغيره: «امسح يدك بالمنديل» لا يفهم منه أحد من أهل اللغة أنه أوجب عليه إلصاق يده بجميع المنديل، بل بالمنديل إن شاء بكله، وإن شاء ببعضه، ولهذا فإنه يخرج عن العهدة بكل واحد منهما. وكذلك إذا قال: «مسحت يدي بالمنديل» فالسامعون يجوزون أنه مسح بكله، وببعضه غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض، بل بالقدر المشترك بين الكل والبعض، وهو مطلق مسح، ويجب أن يكون كذلك نفياً للتجوز، والاشتراك في العرف، وهذا مذهب عبد الجبار وأبي الحسن البصري

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

أيضاً. وقد رد هذا الذي ساقه الشافعية من الاستدلالات كما يعلم بالرجوع إلى مواطن ذكر ذلك ككتب التفسير، وكتب الفقه، وكتب تفسير الحديث.

وخالفت الحنفية في هذه المسألة فذهبوا إلى أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾(1) هذا مجمل لأنه يحتمل مسح جميع الرأس، كما يحتمل مسح بعضه احتمالاً على السواء. وقد بينه ـ عليه الصلاة والسلام ـ إذ مسح على ناصيته، ومقدارها الربع، فكان الربع هو الواجب مسحه من الرأس.

والمناقشات الفقهية الواردة في هذه المسألة محلها الكتب المتقدمة.

ثانيها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾(2)، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن لفظ القطع واليد مجمل. أما الإجمال في القطع فلأنه يصدق إطلاقه على بينونة العضو من العضو، كما يصدق على شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح من غير إبانة للعضو. ولذلك يقال عندما يجرح أحدهم يده في بعض الأعمال ـ كبَرْي القلم، وغيره ـ «قَطَعَ يَدَهُ» هذا وجه الإجمال في القطع. وأما الإجمال في اليد فوجهه أن لفظ اليد يطلق على جملة اليد إلى المنكب، كما يطلق على اليد إلى المرفق، وعليها إلى الكوع، وليس أحد هذه الاحتمالات أظهر من الآخر، فكان لفظ اليد والقطع في الآية مجملاً.

وذهب الجمهور إلى أن ما ذكر لا إجمال فيه، لأن لفظ القطع حقيقة في إبانة الشيء عما كان متصلاً به، ومجاز في غيره. فكان ظاهراً في الإبانة المذكورة لأنه حقيقة فيها، فوجب حمله عليها. وأما اليد فهو حقيقة في العضو كله إلى المنكب، وإذا أضيف القطع إلى اليد وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها إلى الكوع وجب حمله على إبانة مسمى اليد وهو جملتها، وحيث أطلق قطع اليد عند إبانة بعض أجزائها عن بعض لا يكون حقيقة بل تجوزاً، وكونه مجازاً أولى من القول بالإجمال في كلام الشارع، ويكون إدراج هذا الأمر تحت الأغلب أغلب، وأولى.

ثالثها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾(3) ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا إجمال فيه. وذهب الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى أنه مجمل، وتردد جواب الشافعي فيه هل هو مجمل أم لا، وسبب تردده فيه ـ كما قال الجويني ـ إمام

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.
(2) سورة المائدة، الآية: 38.
(3) سورة البقرة، الآية: 275.

الحرمين - إن لفظ الربا مجمل وهو مذكور في حكم الاستثناء من البيع، والمجهول إذا استثني من المعلوم، انسحب على الكلام كله إجمالاً.

قلت: وإنما كان لفظ الربا دالاً على حكم الاستثناء لأن الربا بعض من البيع.

وذكر بعض الأصوليين أن منشأ الخلاف في كون هذه الآية من المجملات هو أن «أل» التي في البيع، هل هي للشمول، أو عهدية، أو للجنس من غير استغراق أو هي محتملة.

والصحيح في شأن هذه الآية هو ما عليه الجمهور من أنها لا إجمال فيها. قال إمام الحرمين: والمرضي عندنا أن البيع الذي لا مفاضلة فيه بوجه من الوجوه مستفاد من قوله - تعالى -: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1] بلا إجمال. (البرهان/ معنى المجمل).

رابعها: قوله - تعالى -: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2] ذهب بعضهم إلى أنه مجمل بينته السنة. وذهب آخرون إلى أنه عام خصصته السنة.

وقد ذكر بعض الأصوليين هنا سؤالاً، وهو أن اللفظ في كل من البيع والزكاة مفرد معرف، فإن عم من حيث اللفظ، فإنه يجب أن يعم فيهما معاً، وإن عم من حيث المعنى، وجب أن يعم فيهما معاً، وإن لم يعم لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى فهما مستويان مع أن الصحيح في آية البيع العموم، وفي آية الزكاة الإجمال. ثم إن الشافعي - رحمه الله - تردد في آية البيع، ولم يتردد في آية الزكاة. فلماذا هذا الاختلاف؟

أجيب: بأن في ذلك سراً، وهو أن حل البيع على وفق الأصل، من حيث إن الأصل في المنافع الحل، وفي المضار الحرمة بأدلة شرعية، فمهما حرم البيع فهو على خلاف الأصل.

وأما الزكاة فهي على خلاف الأصل لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته، فوجوبها على خلاف الأصل. والأخبار الواردة في هذا الباب مشعرة بهذا المعنى، فلذلك اعتنى النبي - ﷺ - ببيان المبايعات الفاسدة كالنهي عن حبل الحبلة والمنابذة، والملامسة، وغير ذلك، بخلاف الزكاة، فإنه لم يعتن فيها ببيان ما لا

(1) سورة البقرة، الآية: 275. (2) سورة البقرة، الآية: 43.

زكاة فيه، فمن ادّعى وجوبها في مختلف فيه كالرقيق، والخيل، فقد ادعى حكماً على خلاف الدليل.

وأما تردد الشافعي في آية البيع: هل المخصص أو المبين لها الكتاب أو السنة دون الزكاة، فلأنه ـ تعالى ـ عقب على البيع بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(1) والربا من أنواع البيوع، ولم يعقب آية الزكاة بشيء، والله أعلم.

خامسها: قوله ـ ﷺ ـ: «إنما الأعمال بالنيات» فيه إجمال من حيث إن الخبر يصح أن يكون صحيحة، فيكون التقدير «إنما الأعمال صحيحة بالنيات»، ويصح أن يكون كاملة، فيكون التقدير: «إنما الأعمال كاملة بالنيات».

والظاهر أن المضمر هو الصحة لما تقدم في الأمثلة السابقة وهي «لا صلاة...» و«لا صيام...» وغير ذلك مما هو من هذا الضرب. والظاهر أن هذا الحديث: «إنما الأعمال بالنيات» مثل «لا صلاة...» و«لا صيام...» مما سبق ذكره، بلا فرق إلا في الصورة، وهي أن تلك منفية، وهذا ليس كذلك.

(1) سورة البقرة، الآية: 275.

## «الفصل الثالث»

الفصل الثالث من الفصول الأربعة التي ذكر المصنف أنه يعقد كل فصل منها في كل قسم من الأقسام الأربعة التي قسم إليها اللفظ، وهذا الفصل الثالث «في الظاهر» وقد عرفه بقوله: «**اعلم أن**» حد «**الظاهر هو اللفظ**» مركباً كان أو مفرداً «**الذي يحتمل معنيين، وهو**» الواو واو الحال، فتكون الجملة بعده حالية «**راجح في أحدهما**» أي أحد ذينك المعنيين وبذلك فهو ـ أي ذلك اللفظ ـ ظاهر في ذلك المعنى الذي هو راجح فيه. ويكون ذلك الرجحان «**من حيث الوضع**» سواء كان ذلك الوضع وضعاً لغوياً، كالأسد للحيوان المفترس، أو وضعاً عرفياً كالغائط للخارج المستقذر، أو وضعاً شرعياً كالصلاة للهيئة المعروفة بذلك شرعاً.

«**فلذلك**» أي ولأجل كون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى «**كان متضح الدلالة**» إذ يتبادر ذلك المعنى إلى الذهن بمجرد سماع ذلك اللفظ.

«**ولاتضاح الدلالة**» وكونها بيِّنة «**من جهة الوضع**» والوضع هنا هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى، وبذلك يفهم ذلك المعنى من ذلك اللفظ من كان عارفاً بوضعه له. واللفظ ـ حينئذ ـ يدل على ذلك المعنى الذي وضع له بنفسه، ولا يحتاج إلى ضميمة ـ كدليل خارجي أو قرينة ـ ليفهم معناه، لأن وضعه لمعناه ذاك يغني عن ذلك كله. وبهذا ينفصل عن المؤول والمجاز كما سيأتي بيانه.

وأسباب اتضاح الدلالة من حيث الوضع هي «**أسباب ثمانية**» وسيوردها المصنف ـ رحمه الله ـ مفصّلة، وقد شرع في ذلك فقال:

### «السبب الأول»

### السبب الأول من تلك الأسباب الثمانية هو «الحقيقة»

وهي لفظة مبنية من حق ـ اللازم ـ يحق ـ بالكسر والضم أي ثبت ووجب، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1]، فهي فعيل بمعنى فاعل كعليم بمعنى عالم، وقد تكون مبنية من حققته ـ بالتخفيف متعدياً ـ فتكون

(1) سورة الزمر، الآية: 71.

فعيلاً بمعنى مفعول ـ كقتيل بمعنى مقتول ـ. وبذلك يكون وصفاً عاماً في كل ثابت أو مثبت، فنقل من ذلك المعنى العام إلى المعنى الخاص وصارت فيه، وهو الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي الثابت لها بالوضع. والتاء في الحقيقة عند الجمهور للنقل من الوصفية إلى الاسمية فهي ـ أي تلك التاء ـ علامة على الفرعية، كالتاء في المؤنث فإنها وإن كانت تفيد تأنيث اللفظ فإنها علامة على أنها فرع المذكر، فالتاء في الحقيقة ـ بناء على ذلك ـ علامة كونها فرعاً للوصفية، لأنها منقولة عنها.

وذهب يوسف السكاكي صاحب «المفتاح» إلى أن التاء في الحقيقة تاء تأنيث. وذهب بعض المحققين إلى أنها إن كانت بمعنى الفاعل، فمعناها الثابت وعلى هذا فالتاء فيها للتأنيث، وإن كان بمعني المفعول فمعناها المثبت، وفعيل وإن كان يستوي فيه المذكر والمؤنث فإنه تدخله التاء الفارقة بينهما، فالتاء في الحقيقة على هذا ليست للفرق بل لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.

وقد بيَّن المصنف ـ رحمه الله ـ مراده بها على سبيل التقابل، فقال: «**وهي مقابلة المجاز**» يقابلها تقابل العدم والملكة، مثل تقابل البصر، والعمى، فإن عدمت الحقيقة في لفظ عدماً تاماً حل المجاز ذلك اللفظ كالبصر إذا عدم في العين عدماً تاماً حل محله العمى.

هذا هو نوع التقابل الذي بين الحقيقة والمجاز. وأما حد الحقيقة فقد أورده المصنف بقوله: «**والحقيقة اللفظ المستعمل فيما**» أي في المعنى الذي «**وضع له**» ابتداءً وذلك «**كإطلاق لفظ الأسد على الحيوان المفترس**» فالأسد حقيقة لغوية في الحيوان المفترس، «**والمجاز**» وهو من حيث لفظه إما مصدر ميمي بمعنى الجواز بمعنى الانتقال من حال إلى غيرها. وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال، وقد نقل في الاصطلاح من ذلك إلى المعنى الذي يعرف به في مقابلة الحقيقة، وذلك لمناسبة بين المعنى الذي نقل منه إلى المعنى الذي نقل إليه، وهي أن اللفظ قد انتقل إلى غير معناه الأصلي، فهو متصف بالانتقال، وهو ـ كذلك ـ سبب له في الجملة، وأن المستعمل قد انتقل فيه من معنى إلى آخر. ويمكن أن يقال في توجيهه: نقل المجاز عن معناه اللغوي إلى معنى الجائز، ومنه نقل إلى اللفظ. وهذا هو المشهور.

هذا ما يتعلق بلفظ وصيغة المجاز من حيث هو، وأما حده اصطلاحاً فهو: «**اللفظ المستعمل في**» معنى «**غيره**» أي المعنى الذي «**وضع له**» ابتداء، وذلك

«**لعلاقة**» حاصلة «**بينه**» أي بين ذلك المعنى الذي استعمل فيه ذلك اللفظ ولم يوضع له ابتداء «**وبين ما**» أي المعنى الذي «**وضع له**» ابتداء، وتقييد الحقيقة بلفظة «**ابتداء**» واجب لأن المجاز يعرف بأنه اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ.

ومثّل المصنف للمجاز بقوله: «**كإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع**» فلفظ الأسد مستعمل ـ هنا ـ في غير ما وضع له ابتداء ـ إذ هو موضوع للحيوان المفترس أولاً ـ وذلك لعلاقة بين الأسد والرجل الشجاع، وهي الشجاعة، واللفظ لا يحمل على معناه المجازي إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة.

«**فإذا كان اللفظ محتملاً لحقيقته ومجازه، فإنه**» أي ذلك اللفظ «**راجح في الحقيقة**» لأنه ظاهر فيها، ولأنها الأصل فيه، فوجب حمله عليها إلى أن ينقل عن ذلك دليل كافٍ في النقل عنه.

ولما قرر المصنف وبيَّن معنى الحقيقة والمجاز، انتقل إلى ذكر أقسام الحقيقة، فقال: «**والحقيقة تنقسم**» من حيث هي «**إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية**» بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح ـ عند من يقول بأن اللغة وضعت بالاصطلاح ـ أو توقيفية عند من يقول: اللغة توقيفية ـ كالأسد للحيوان المفترس.

والحقيقة اللغوية هذه «**وفي مقابلتها**» مقابلة العدم والملكة «**مجاز لغوي**» كالأسد في الرجل الشجاع «**وحقيقة شرعية**» بأن وضعها الشارع، كالصلاة للعبادة المخصوصة «**وفي مقابلتها**» على الوجه الذي قابلت به الحقيقة اللغوية المجاز اللغوي وهو العدم والملكة «**مجاز شرعي**» كاستعمال الصلاة بمعنى الدعاء «**وحقيقة عرفية**» بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالحمار، والدابة تطلق لغة على كل ما يدب ـ أي يعيش ـ على الأرض، أو وضعه أهل العرف الخاص، كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة.

«**وفي مقابلتها**» على الوجه المتقدم في التقابلات السابقة «**مجاز عرفي**» فمن له عرف في لفظ واستعمله في غير ذلك الذي هو عرفه فإنه فيه مجاز عرفي، كاستعمال الدابة في معناها اللغوي، فإنه مجاز عرفي عند مَن الدابة عنده هي الحمار ـ مثلاً ـ. وكل ما هو حقيقة في طرف من هذه الأطراف الثلاثة فإنه مجاز في غيره.

ولما ذكر المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ ما تنقسم إليه الحقيقة من أقسام، انتقل إلى تجلية وبيان جريان النظر الفقهي فيها، صورة ورود التناقش والحوار بين أهل العلم في شأنها، فقال: «**أما الحقيقة اللغوية فمثالها**» الذي جعلت فيه أصلاً يبنى

عليه الحكم الشرعي ويرد به مقابله وهو المجاز «ما» أي الحديث الذي «**احتج به أصحاب الشافعي و**» عبد الملك «**ابن حبيب من أصحابنا**» والحنابلة «**على أن خيار المجلس مشروع**» ثابت بالشرع «**وذلك بقوله**» سياق الكلام يدل على أن الباء هنا زائدة، إذ الظاهر سقوطها فيكون نظم الكلام: «**ما احتج به أصحاب الشافعي وابن حبيب من أصحابنا وهو قوله**».

ويمكن أن يكون قوله: بقوله هذا متعلق بمشروع وهو سائغ من حيث الاتصال والتعلق معنى ولفظاً، لكن الكلام الأول سيوجه كون ما بعده خبراً له بتكلف لا يخفى. ولعل الباء زادها النساخ، أو يكون معنى «ما» الاحتجاج الذي احتج به أصحاب الشافعي (. . .) فيكون نظم كلامه حينئذ «**مثاله الاحتجاج الذي احتج أصحاب الشافعي وابن حبيب على أن خيار المجلس مشروع بقوله ـ ﷺ ـ**».

ولا يخفى ما في هذا التوجيه من الضعف وإن كان جارياً على أسلوبه الذي مشى عليه في هذا الكتاب. والراجح إسقاط اعتباراً، أو لفظاً، فيكون قوله ـ ﷺ ـ: «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا». رواه الشيخان وغيرهما، وفيه زيادة وهي: «أو يختارا». هذه رواية ابن عمر.

وأما رواية حكيم بن حزام فهي: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبيّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما» رواه الشيخان وغيرهما.

هذا ما يتصل بتخريج هذا الحديث، وأما النظر الفقهي فيه، فقد استرسل المصنف في ذكره بعد إيراده هذا الحديث، فقال: «**فيقول أصحابنا**» المالكية إلا ابن حبيب «**وأصحاب أبي حنيفة**» كلهم في تفسير هذا الحديث وتوجيه معناه توجيهاً يتفق مع مذهبهم في هذه المسألة، ومذهبهم فيها هو أنه إذا وجبت الصفقة، وافترقا المتبايعان بالكلام لا خيار لأي منهما، بل يكون البيع لازماً لهما، وإن بقيا في المجلس، فلم يفترقا بالأبدان.

والتوجيه الذي أبداه هؤلاء في هذا الشأن هو قولهم: «**إنما المراد بذلك**» أي بلفظ المتبايعين الوارد في الحديث المذكور هو «**المتساومان**» اللذان لم يوقعا الصفقة بعد، وإنما ما زالا يتحاوران ويتكايسان، ويتذاكران في شأن ذلك البيع، فلم يحسما أمره بعد بالعقد والرضا أو إيقاع الصفقة على الوجه الذي تجب به «**وافتراقهما**»

الوارد في هذا الحديث المراد به افتراقهما «بالقول» بحيث تركا الحديث عن ذلك البيع وبعد وجوب الصفقة.

وخاضا في حديث غيره «أي هما» المتبايعان بمعنى المتساومين «في حال تساومهما بالخيار» فيحق لكل واحد منهما أن يفسخ ذلك البيع، ويرجع عنه «ما» دام «لم يبرما» أي يتما «العقد» أي عقد البيع ويجيزاه «ويمضياه» إمضاء يدل على رضاهما وقبولهما به «فإذا أمضياه» وأجازاه «فقد افترقا» وهذا الافتراق هو المقصود في الحديث المذكور، «ولزمهما» لذلك «العقد» أي عقد البيع، والبيع أطلق على السوم هنا، لأنه يقاربه «وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه» وذلك إذا كانت بينهما علاقة سببية نحو: للأمير يد، أي قدرة أو علاقة. وإن كان ذلك على سبيل الظن كإطلاق الخمر على ماء العنب المعصور، و«كقوله ـ ﷺ ـ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه ولا ينكح على نكاحه» رواه أحمد بلفظ: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له». ولفظ البخاري: «نهى أن يبيع الرجل على بيع أخيه، وأن يخطب الرجل على خطبة أخيه، حتى يترك الخاطب قبله، أو يأذن له الخاطب». ورواه هو ـ أي البخاري ـ ومسلم عن أبي هريرة بلفظ: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه». ورواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ: «لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب أحدكم على خطبة بعض»، ثم قال: هذا حديث حسن صحيح.

وقال بعد ذلك: «وقد روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «لا يسوم أحدكم على سوم أخيه». وهذا الحديث أخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: «لا يسم أحدكم على سوم أخيه المسلم». وفي هذا الحديث ما يدل على أن البيع يطلق على السوم.

قال المصنف مورداً كلام المالكية والحنفية في ذلك: «وإنما المراد بالبيع» في قوله ـ ﷺ ـ «لا يبيع» «السوم» بدليل وروده في رواية أبي هريرة المتقدمة وهي: «لا يسم الرجل على سوم أخيه المسلم»، والنص الشرعي إذا فسر بمثله كان ذلك غاية البيان.

«و» المراد «بالنكاح» في قوله ـ ﷺ ـ: «لا ينكح» «الخطبة» ولم أجد من روى هذا الحديث بهذا اللفظ ـ أي بلفظ لا ينكح ـ، بل الروايات كلها التي رأيتها هي بلفظ: «لا يخطب» والله أعلم.

ثم ذكر المصنف علة وسبب جواز إطلاق اسم الشيء على ما يقاربه بقوله:

«لأن السوم وسيلة للبيع» فساغ إطلاق البيع عليه «والخطبة وسيلة للنكاح» فساغ إطلاق النكاح عليها، وتفسير البيع في قوله - ﷺ - «لا يبيع» أو «لا يبع» بالسوم، وقوله - ﷺ -: «لا ينكح» بالخطبة مقرر شرعاً «فقد ورد في رواية أخرى» تقدم ذكرها «لا يسوم أحدكم على سوم أخيه، ولا يخطب على خطبته» وهذا دليل يوجب الأخذ بما تقدم من أن المراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة.

«والجواب عند الشافعية» عن هذا الذي ساقه المالكية والحنفية في هذا الشأن هو «أن إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز» لأنه استعمال للفظ المتبايع في غير ما وضع له، وهو المساوم، «وإطلاق التفرق» الذي هو حقيقة في الانفصال بين المحسوسات القائمة بذواتها كالأجسام، أو بين أجزاء الشيء الواحد، «على تمام العقد» وكماله وجريان حكمه شرعاً «مجاز» لأنه لفظ استعمل في غير ما وضع له لغة «والأصل في الكلام الحقيقة» فيجب حمل الكلام عليها، ولا يجوز صرفه عنها، إلا إذا تعذر حمله عليها. هذا إن قلنا: إن الافتراق حقيقة في افتراق الأبدان بعضها عن بعض فقط، أما إن قلنا بأنه حقيقة في ذلك، وفي الافتراق بالكلام - أيضاً - أو هو حقيقة في هذا الأخير فقط فإنه لا مجاز في إطلاقه - عليه - أي على الافتراق بالكلام.

وقد نقل ثعلب عن الفضل بن سلمة أنه يقال: افترقا بالكلام وتفرقا بالأبدان. ورده ابن العربي بقوله - تعالى -: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾[1] فإنه ظاهر في التفرق بالكلام لأنه تفرق بالاعتقاد، وأجيب بأنه من لازمه في الغالب لأن من خالف آخر في عقيدته كان مستدعياً لمفارقته إياه ببدنه.

قال الشوكاني: ولا يخفى ضعف هذا الجواب، قال: والحق حمل كلام الفصل على الاستعمال بالحقيقة، وإنما استعمل أحدهما في موضع الآخر اتساعاً.

حاصل القول: إن اللفظ يجب حمله على حقيقته ولا يصرف عنها إلا لدليل. هذا شأن الحقيقة اللغوية.

«وأما الحقيقة الشرعية فقد اختلف الأصوليون في وقوعها» وإنها حقيقة مستقلة بذاتها عن الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، فمنهم من يرى أنها غير واقعة، ومن هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني الذي نقل عنه أنه قال هو ومتابعوه في هذه المسألة:

(1) سورة البينة، الآية: 4.

إن الشارع لو نقل هذه الألفاظ التي يطلق عليها الألفاظ الشرعية مثل الصلاة والزكاة والحج والإيمان والإحسان (. . .) من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية لأفهمها للمكلف، لأن الفهم شرط التكليف، ولو أفهمها إياه لنقل إلينا، ولو نقل فإنه إما أن ينقل بالتواتر، وهو ما لم يوجد، وإما بالآحاد، وهو لا يفيد القطع.

ثم إن فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فإنهم يكفرون الصحابة، فإن قيل لهم: إن الله ـ تعالى ـ وعد المؤمنين بالجنة، وقد آمنوا، يقولون: إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات، وهم صدقوا، وما أطاعوا في أمر الخلافة.

فإذا قلنا: إن الشرع لم ينقل هذه الألفاظ على الإطلاق استد هذا الباب الرديء، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[1].

حاصل القول: إن الباقلاني ومتابعيه وابن القشيري ينكرون وقوع الحقيقة الشرعية، فلفظ الصلاة ـ مثلاً ـ عندهم، مستعمل في الشرع في معناه اللغوي ـ أي الدعاء بخير ـ لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أموراً كالركوع وغيره، وصاحب الشرع لم يضع شيئاً من ذلك، وإنما استعمل الألفاظ في مسمياتها اللغوية، ودلت الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لا بدَّ معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية، ثم إن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره.

وذهب فخر الدين الرازي وإمام الحرمين والبيضاوي في هذه المسألة مذهباً آخر، إذ قالوا: ما استعمل اللفظ الشرعي ـ كالصلاة والزكاة ـ في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمل في خصوص هذه العبارات على سبيل المجاز لما بين هذه الألفاظ وبين المعاني اللغوية من العلاقة، لا الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية، لأن فيها دعاء الفاتحة، ويبعد غاية البعد أن يكون قوله ـ ﷺ ـ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» أن يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء.

حاصل القول: أن هذه الألفاظ مجازات لغوية، اشتهرت في معانيها الشرعية فصارت حقائق شرعية «**والجمهور منهم**»أي من الأصوليين «**يعترفون بوقوعها**»أي وقوع الحقيقة الفرعية. وقد ذهب إلى ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والإمام الفخر الرازي، وإمام الحرمين، وابن الحاجب وغيرهم.

(1) سورة يوسف، الآية: 2.

«**ويحتجون على ذلك**» أي وقوعها، بأنه مثبت«**بالاستقراء**» أي بتتبع الألفاظ الشرعية ومعانيها، وقالوا: هذا أمر ثابت بالاستقراء. «**فإنَّا لما استقرأنا**» الألفاظ الشرعية مثل«**لفظ الصلاة والزكاة والصيام والحج**» لم نجدها مستعملة في معانيها اللغوية و«**وجدناها إنما استعملت في لسان الشرع للعبادات الشرعية**» المعلومة«**وإن ثبت وقوع الحقائق الشرعية**» بهذا قالت الخوارج ـ أيضاً ـ والمعتزلة ـ أيضاً ـ لكنهم خالفوا من ذكر من أهل السنة في ذلك إذ قالوا: بأن الحقائق الدينية ـ أيضاً ـ منقولة مثل الإيمان ـ مثلاً ـ مستعمل في معناه اللغوي، وهو التصديق.

والقائلون بوقوع الحقائق الشرعية يردون ما استدلّ به منكروها، من أن الحقائق الشرعية لو ثبتت لوجب على الشارع أن يبينها للناس، ومن أن القرآن عربي. أما الدليل الأول فإنه مردود بأن الشارع قد علم المكلفين بذلك، وأفهمهم إياه بالممارسة والعمل. وأما كون القرآن عربياً، فإن ذلك من باب الكل على البعض إذ القرآن ليس كله عربياً، إذ فيه ما لم تضعه العرب من الألفاظ، وإنما هو معرّب.

وقد أطال المعتزلة وغيرهم الرد في هذه المسألة، وبسطوا فيه الكلام كما هو مورد في كتب الأصول.

وظاهر كلام المصنف: إن الخلاف إنما هو في وقوع الحقيقة الشرعية، وأما إمكان وقوعها فهو مجمع عليه، وقد صرح بذلك بعض الأصوليين، ولكن الذي نقله أبو الحسين في «المعتمد» أن قوماً يمنعون وقوعها ـ أيضاً ـ كما نقله عنه الأسنوي في «نهاية السول».

حاصل القول: أن الحقيقة الشرعية ثابتة واقعة. هذا ما يتعلق بأمر الحقيقة الشرعية من حيث ثبوتها. أما العمل بمقتضاها في مجاري النظر الفقهي فقد أورد المصنف محله فقال: «**فمثاله**» الفاء رابطة بين قوله ـ فيما تقدم ـ«**أما الحقيقة الشرعية**» وبين ما بعدها، وقد ذكر الضمير في مثاله وإن كان راجعاً إلى كلمة الحقيقة وهي مؤنثة لفظاً، وغاية لكونها لفظاً، كأنه قال: وأما لفظ الحقيقة الشرعية فمثاله، ومثل هذا شائع، وكثير في الكلام العربي الفصيح.

«**احتجاج أصحابنا**» وجمهور أهل العلم«**على أن المحرم**» المتلبس بالإحرام «**لا يتزوج**» ولا يشتري جارية للوطء«**في حال إحرامه**» بقوله ـ ﷺ ـ: «لا ينكح» بفتح الياء وكسر الكاف أي لا يتزوج«**المحرم ولا ينكح**» بضم الياء وكسر الكاف من أنكح بمعنى زوج، أي لا يزوج امرأة بولاية ولا وكالة في مدة الإحرام. قال

العسكري: ومن فتح الكاف من الثاني فقد صحف. وهذا الحديث رواه الجماعة إلا البخاري، وفيه عندهم زيادة وهي: «ولا يخطب» إلا الترمذي.

«**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» وهم الذين يقولون بأنه يجوز للمحرم أن يتزوج كما يجوز له أن يشتري جارية للوطء، وقد عارضوا المالكية وجمهور العلماء في وجه الاحتجاج بهذا الحديث قائلين: «**يحتمل أن يريد**» النبي - ﷺ - «**بالنكاح**» في قوله «**لا ينكح المحرم**» المذكور «**الوطء**» والنكاح يأتي بمعنى الوطء، «**كما قال الشاعر**:

كبكر تحب لذيذ النكا ح وتهرب من صولة النكاح

**وإذا كان المراد به الوطء دلَّ الخبر على حرمة الوطء**» الجماع فقط «**على المحرم لا على حرمة العقد**» عليه. وقد وافق الحنفية في هذه المسألة - جواز تزوج المحرم - عطاء وعكرمة. «**والجواب عند أصحابنا**» عن هذا الاعتراض الحنفي «**أن إطلاق النكاح على الوطء مجاز شرعي**» وإطلاقه «**على العقد حقيقة شرعية**» لأن الشارع هو الذي وضع للعقد الشرعي لفظ النكاح بعد ما نقله عن معناه اللغوي، وهو الوطء «**وحمل اللفظ الشرعي على حقيقته الشرعية أولى من حمله على المجاز الشرعي**» لأن الحقائق الشرعية عرف الشارع في كلامه فلا يحمل كلامه على ما سواها إلا عند وجود ما يصرف اللفظ عن ذلك، وقد نص جمهور العلماء على أن الشارع إذا ورد عنه لفظ له معنى شرعي فإنه يجب حمله على المعنى الشرعي، فإذا تعذر حمله عليه فإنه يحمل على المعنى العرفي إن كان له معنى عرفي، لأن الشارع اعتبر العادات في أمور كثيرة، وأساليب الكلام تقرر على وفق ذلك، فإن لم يكن حمله على الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة اللغوية. وخالف في هذا أبو حنيفة بالحمل على الحقيقة اللغوية أو لا، ولا ينصرف عنها إلا عند التعذر، وبنى على ذلك مسائل فقهية. ومعتصمه في ذلك أن اللفظ الشرعي مجاز لغوي، والكلام يصرف إلى الحقيقة، ولا يعدل عن ذلك إلا لدليل.

ورد هذا الذي أتى به بأن اللفظ الشرعي إذا استعمله الشارع ينصرف إلى حقيقته عنده، وهي معناه الشرعي، وحمله على معناه اللغوي حمل له على معناه المجازي، وهو خلاف الأصل.

أنهى المصنف الكلام على الحقيقة الشرعية، فانتقل إلى الحديث عن الحقيقة العرفية فقال: «**وأما الحقيقة العرفية**» قد تقدم تعريفها «**فمثالها**» الذي تجلى فيه

جريان النظر الفقهي فيها هو «**ما إذا قال الزوج لزوجته: أنت طالق، وقال:** » إنما «**أردت**» أنت طالق «**من وثاق**» ولم أرد أنت طالق بمعناها الشرعي الذي يقتضي فسخ العصمة، وإنما أردت الطلاق بمعنى الإطلاق «**فإن الطلاق يأتي بمعنى الإطلاق، وهو**» أي الطلاق بمعنى الإطلاق «**حقيقة لغوية في الحل**» أي والانحلال «**من وثاق**» بفتح الواو، ويكسر ما يشد به من حبل ونحوه «**أو غيره**» كالقيد، يقال: ناقة طالق إذا أرسلت ترعى، وفي «اللسان»: «الطالق من الإبل: التي طلقت في المرعى، وقيل: التي لا قيد عليها». وأطلق الناقة من عقالها وطلقها فطلقت هي - بالفتح - (طلق).

«**فيقال**» على سبيل الاعتراض ورد هذا الحجاج «**هذا اللفظ**» يعني لفظ طالق «**حقيقة عرفية**» في حل عصمة النكاح، فإذا أطلق فصرف إلى هذا المعنى، إذا كان المحل يصح جريانه فيه والمحل الذي يجري فيه الزوجة، وإذا كان حقيقة عرفية في ذلك فهو «**مجاز في حل الوثاق**» والانحلال منه «**وحمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى**» بل هو لازم لما تقرر من وجوب الأخذ بظاهر الألفاظ، ولا يسوغ الذهاب إلى خلافه إلا لدليل، فالأولوية التي يقصدها المصنف هنا معناها ما ذكر، ولو أجريت الأولوية على ما تفيده بظاهرها لكان سائغاً الأخذ بخلاف كل حقيقة من غير موجب لذلك، فيسوغ الأخذ بالمجاز وإن كان مرجوحاً، فيكون غاية ما يحصل بالأخذ بالحقيقة الأخذ بالأفضل مع جواز الأخذ بالفاضل، وهذا ما لا يقصده المصنف، لأنه خلاف الصواب، كما هو مقرر ومعلوم، فيكون معنى كلامه: إن حمل اللفظ على حقيقته العرفية واجب ما كان ذلك ماضياً وجارياً في موطنه.

فهذا معنى قوله أولاً «**من حمله**» أي ذلك اللفظ «**على المجاز العرفي**» سواء كان حقيقة لغوية أو حقيقة شرعية. هذا مثال اللفظ العرفي الجاري بين الناس والذي تنشأ به الأحكام.

ثم ذكر المصنف مثاله من النص الشرعي فقال: «**ومثاله من كلام الشارع ما**» أي الحديث الذي «**احتج به أصحابنا على أن البكر يجبرها**» بفتح الياء من جبر يجبر، وبضمها من أجبر يجبر، وكلاهما قهر. ففي اللسان: جبرت وأجبرت بمعنى قهرت «**أبوها على النكاح**» أي يكرهها عليه ولو كانت عانساً، طال بها الدهر، فكبرت على المشهور وإن مكرهة.

«**وذلك**» الحديث هو «**قوله - ﷺ -: لا تنكح اليتيمة**» مطلقاً بكراً كانت أو ثيباً

«**حتى تستأمر**» أي تُستشار وتعرب عن نفسها ويجعل لها الأمر، وهذا الحديث رواه الترمذي بلفظ: «اليتيمة تستأمر في نفسها، فإن صمتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها». وأخرجه أحمد مرفوعاً بلفظ: «تستأمر اليتيمة في نفسها فإن سكتت فقد أذنت، وإن أبت لم تُكره». وأخرجه أيضاً ابن حبان والحاكم وأبو يعلى والدارقطني والطبراني. قال في «مجمع الزوائد»: ورجال أحمد رجال الصحيح. وروى أحمد والدارقطني عن ابن عمر قال: «توفي عثمان بن مظعون، وترك ابنة له من خولة بنت حكيم بن أمية بن حارثة بن الأوقص، وأوصى إلى أخيه قدامة بن مظعون، قال عبد الله: وهما خالاي، فخطبت إلى قدامة ابن مظعون ابنة عثمان بن مظعون، فزوجنيها، ودخل المغيرة بن شعبة ـ يعني إلى أمها ـ فأرغبها، فحطت إليه، وحطت الجارية إلى أمها فأبتا؛ حتى ارتفع أمرهم إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقال قدامة ابن مظعون: يا رسول الله ابنة أخي أوصىٰ بها إليَّ، فزوجتها ابن عمتها، فلم أقصر بها في الصلاح، ولا في الكفاءة، ولكنها امرأة، وإنما حطت إلى هوى أمها. قال: فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: هي يتيمة، ولا تُنكح إلا بإذنها. قال: فانتزعت مني ـ والله ـ بعد أن ملكتها، فزوجوها المغيرة بن شعبة».

«**واليتيمة هي التي لا أب لها، فمفهومه**» المخالف«**أن غير اليتيمة ـ وهي ذات الأب ـ تُنكح**» مجبرة«**من غير استئمار**» لها«**فيقول المخالف**» في مسألة جبر البكر البالغة، وذهب إلى أن البكر البالغة إذا زوجت بغير إذنها لم يصح العقد، وإلى هذا ذهب الأوزاعي والثوري والحنفية، وحكاه الترمذي عن أكثر أهل العلم.

ومن ذهب هذا المذهب اعترض على ما استدلّ به من تقدم وقال: «**اليتم**» بضم الياء وسكون التاء«**في اللغة هو الانفراد**» وكل شيء مفرد بغير نظير فهو يتيم. يقال: درة يتيمة. ويقال للرملة المنفردة: يتيمة، وكل منفرد ومنفردة عند العرب يتيم ويتيمة. وعلى هذا فلفظ اليتيمة لا يختص بمن مات أبوها.

قال المصنف: «**ولذلك يقال للبيت المنفرد من الشعر يتيم، و**» يقال كذلك «**للذي**» أي للشيء الذي«**لا نظير**» لا مثيل«**له: يتيم، وإذا ثبت ذلك**» وتقرر«**فقد يكون المراد باليتيمة**» في الحديث المذكور: المرأة«**التي لا زوج لها، كما أراد الشاعر بقوله**»:

«إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى»

«**إن القبور تنكح**» تتزوج«**الأيامى**» بفتح الهمزة وهم الذين لا أزواج لهم من

الرجال والنساء، مفرده الأيم ـ بفتح الهمزة بعدها ياء مكسورة مشددة ـ والأيم من النساء التي لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، ومن الرجال من لا امرأة له. و «**النسوة**» اسم جمع لا مفرد له من لفظه، مفرده امرأة «**الأرامل**» المحتاجين من الرجال والنساء، والأرامل من النساء من لا أزواج لهن، ومفردها أرملة. وإنما قيل لها ذلك لأن بموت زوجها يذهب زادها، وتفقد كاسبها ومن كان عيشها صالحاً به. والعرب تقول: أرمل الرجل والقوم إذا ذهب زادهم وفني «**اليتامى**» جمع يتيمة وهي المنفردة التي لا زوج لها.

«**وإذا أريد به**» أي بلفظ اليتيمة في ذلك الحديث «**التي لا زوج لها لم يكن في**» ذلك «**الخبر**» أي الحديث «**دليل**» على ما استدللتم به عليه «**والجواب عند أصحابنا**» على هذا الاعتراض هو «**أن عرف اللغة في اليتيمة**» هو «**أنها التي لا أب لها**» فإذا أطلق هذا اللفظ فإنه لا ينصرف إلا إليها «**وهو**» أي هذا المعنى هو «**المراد من قوله ـ سبحانه ـ**: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾[1]» وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾[2] وإذا أجري عرف الشارع بذلك كان لغته، ويتأصل ذلك إذا كان لم يستعمل تلك اللفظة إلا في ذلك المعنى.

ثم إن استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى هو المعروف «**وهو المشتهر عند أهل العرف**» إذ هو الذي يتبادر إلى أذهانهم عند سماع هذا اللفظ وإياه يقصدون به «**وإذا كان**» واقع الحال «**كذلك كان حمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى**» أي واجباً لازماً «**من حمله على المجاز العرفي**» الذي لا يصرف إليه اللفظ إلا عند تعذر حمله على حقيقته العرفية.

## «السبب الثاني»

## السبب الثاني من أسباب اتضاح الدلالة من جهات الوضع الثمانية

هو «**الانفراد في الوضع**» أي وضع اللفظ الواحد للمعنى الواحد «**وفي مقابلته**» تقابل العدم والملكة «**الاشتراك**» وهو وضع لفظة واحدة لحقيقتين مختلفتين، أو أكثر أو لا من حيث هما كذلك. والاشتراك على خلاف الأصل إذ الأصل وضع اللفظ الواحد للمعنى الواحد.

---

(1) سورة النساء، الآية: 6. (2) سورة الأنفال، الآية: 41.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «اعلم أن الاشتراك» جارٍ «على خلاف الأصل» حتى أن قوماً ذهبوا إلى أنه غير موجود في كلام العرب، وذهب آخرون إلى امتناع وقوعه لأن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأ للمفاسد، وهذا مردود بما يعلم من مراجعة كتب هذا العلم.

والصحيح أن المشترك ثابت في كلام العرب مستقر فيه وأما «مثاله» الذي يظهر جريان النظر الفقهي فيه فهو «ما» أي الدليل الذي «احتج به الجمهور من الأصوليين على أن أمر النبي - ﷺ - محمول على الوجوب» إثباتاً لمقتضى الأمر الشرعي، ثم رداً على من يرى أن أمره - ﷺ - محمول على الندب.

«وهو» أي ذلك الدليل هو «قوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]» ووجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب العمل بأمره - عليه الصلاة والسلام - أنه - تعالى - أوعد من ترك العمل بأمره - ﷺ - بفتنة وعذاب أليم، وذلك دليل الوجوب، لأن العذاب لا يكون إلا عن ترك واجب.

«فيقول المخالف» في كون هذه الآية حجة على هذا الذي استدلّ بها عليه «يحتمل» احتمالاً متساوياً «أن يراد» أي أن يقصد «بأمره» الوارد في هذه الآية «الأمر القولي» الدال على لفظة «اِفعل» وما في معناها من كل ما يدل على الطلب «ويحتمل» كذلك «أن يراد به الشأن والفعل، كقوله - تعالى -: «﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[2]» وقد تقدم في مبحث الأمر أن من الأصوليين من يرى أن لفظ الأمر مشترك بين هذه الألفاظ.

«وإذا صح إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص» كما ترى «والأصل في الإطلاق» أي إطلاق الألفاظ على المعاني «الحقيقة» وعلى هذا مبتنى الكلام.

وإذا تقرر ما ذكر «لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين» المذكورين أو المعاني المذكورة كما تقدم في الأمر «ومع» ثبوت «الاشتراك يبطل الاستدلال» لأن الاشتراك علة الإجمال المفضي إلى وجوب التوقف إلى ورود البيان، وقد تقدم ذكر ذلك في الكلام على المجمل.

«فيقول الجمهور:» رادين على هذا الاعتراض «الأصل في الألفاظ الانفراد» أي وضع اللفظ الواحد للمعنى الواحد «لا الاشتراك» وهو وضع لفظ واحد لمعنيين

(1) سورة النور، الآية: 63. (2) سورة هود، الآية: 97.

أو معانٍ متعددة «فوجب» بناء على هذا الأصل «انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع» فيكون فيه حقيقة، «وأن تكون دلالته» أي دلالة هذا اللفظ «على المعنى الآخر» حاصلة «بالمجاز» جرياً على ما تقتضيه قواعد الوضع «وقد أجمعنا على أنه» أي لفظ الأمر «حقيقة في القول» المخصوص وهو الدال على الطلب «فوجب» بناء على ذلك «كونه مجازاً في الفعل، وقد تقدم» في الكلام في السبب الثاني «أن اللفظ يجب حمله على حقيقته دون مجازه» ما لم يكن ذلك متعذراً، وبحمله على ما ذكر تسقط دعوى الاشتراك، ويبقى جريان المجاز في أحد معنيي هذا اللفظ، وهو الفعل، هو الرأي الراجح، فجريان المجاز في لفظ أحسن من إدخاله تحت الاشتراك، وقبول جريانه فيه.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «وآل الأمر في هذه المسألة إلى أنه» الضمير ضمير شأن «إذا تعارض المجاز والاشتراك؛ فالمجاز أولى من الاشتراك». وهذا المنصوص عليه في كتب الأصوليين، وإنما قدم الأصوليون المجاز على الاشتراك لسببين، أحدهما: أنه أكثر في اللغة، والأكثرية دليل الرجحان. ثانيهما: أنه على تقدير المجاز، إن كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز، وإن كان مجرداً عنها، وجب حمله على الحقيقة، فهو ـ أي ذلك اللفظ ـ معمول به على التقديرين، بخلاف الاشتراك فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف فيه على المختار عند أهل العلم، وإن عمل به البعض احتياطاً، فليس العمل الاحتياطي كالعمل مع التحقيق.

## «السبب الثالث»

## السبب الثالث من أسباب اتضاح الدلالة من جهة الوضع

## وهو «التباين»

وهو في اللغة التباعد، واصطلاحاً انفراد كل لفظ بمعنى يخصه «وفي مقابلته» تقابل العدم والملكة «الترادف» وهو لغة ترادف شيء عقب شيء، واصطلاحاً: توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد.

«اعلم أن الأصل في الألفاظ» وضعاً «أن تكون متباينة» فينفرد كل لفظ بمعنى يخصه «لا مترادفة» تتعدد دالة على معنى واحد. وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة، وسببه إما تفرد الواضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله، وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع

البديع، فإنه قد يصلح أحد اللفظين المترادفين للقافية، أو الوزن، أو السجعة دون الآخر، وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة، ونحو ذلك هذا دون هذا.

أما من منع ذلك ـ كثعلب وابن فارس والزجاج وأبي هلال العسكري ـ فإنهم يرون أنه لو وقع الترادف في اللغة لعرى عن الفائدة لكفاية أحدهما ويكون الثاني من باب العبث، وقالوا: إن ما يظن أنه من الترادف هو من اختلاف الذات والصفة كالإنسان ـ اسم للذات، وقيل: إنه صفة باعتبار أنه ينسى، أو أنه يأنس ـ والبشر صفة لظهور بشرته، أو الصفات كالخمر لتغطية العقل، والعقار لعقره أو معاقرته، أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام، والجلوس من الاضطجاع.

وحمل بعض العلماء هذا القول بالمنع بأن المراد به: أنه ـ الترادف ـ ممنوع في لغة واحدة، وأما في لغتين فلا ينكره عاقل، ورد قوم هذا القول بالمنع بأن كل عالم باللغة العربية قاطع بأن العرب تطلق الإنسان حيث لا يخطر ببالها معنى النسيان أو الإنس، أو البشر حيث لا يخطر ببالها معنى بدو البشرة، وذلك يقتضي عدم ذلك المعنى وإلا لم يتصور إطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة ذلك المعنى مع أنه جزءُ المعنى على تقدير كونه أصلاً له، ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه.

أما انتظام جريان التفرقة بين ما ذكر باختلاف الصفات، فإن ذلك وإن أمكن جريانه في بعض الألفاظ المترادفة فإنه لا يمكن جريانه في أكثرها وقد استغرب بعض العلماء قائلين: العجب من نسبة المنع من الوقوع إلى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في علم العربية ـ كما لا يخفى ـ. هذا شأن الترادف من حيث ثبوته ووجوده.

أما من حيث النظر الفقهي فيه، فقد أورد المصنف مثاله قائلاً: «ومثاله» الذي يظهر طريقة جريان النظر الفقهي فيه فهو «ما» أي النص القرآني الذي **«احتج به أصحابنا على أن التَّيمم عام جوازه بكل ما صعد»** أي ظهر **«على وجه الأرض»** من تراب أو رمل، أو حجارة، أو معدن، أو سبخة أو ما شابه ذلك. وذلك الدليل هو **«قوله ـ تعالى ـ:** ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[1] **والصعيد مشتق من الصعود»** وهو الطلوع **«فكان»** هذا اللفظ **«عاماً في كل ما صعد على وجه**

(1) سورة النساء، الآية: 43.

**الأرض»** أي كل ما ظهر على وجه الأرض تراباً كان أو غيره.

قال القرطبي: «الصعيد: وجه الأرض كان عليه تراب، أو لم يكن». قاله الخليل وابن الأعرابي والزجاج. قال الزجاج: لا أعلم فيه خلافاً بين أهل اللغة، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ۝٨﴾[1] أي أرضاً غليظة لا تنبت شيئاً. وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾[2]. ومنه قول ذي الرمة:

كأنه بالضحى ترمى الصعيد به ... دبابة في عظام الرأس خرطوم

وإنما سمي صعيداً لأنه نهاية ما يصعد إليه من الأرض. (الجامع لأحكام القرآن/ عند تفسير هذه الآية).

هذا معنى هذا اللفظ وأصله عند من يرى عمومه فيما ذكر «**فيقول الشافعية**» معترضين على هذا الاحتجاج: «**الصعيد مرادف للتراب**» خاصة «**وقال**» الإمام «**الشافعي**» رحمه الله تعالى «**وهو من أهل اللغة**» المبرزين كما هو معلوم «**الصعيد لا يقع إلا على التراب**» وقال الزبيدي في «تاج العروس»: «قال الشافعي: لا يقع اسم صعيد إلا على تراب ذي غبار، فأما البطحاء الغليظة والكثير الغليظ فلا يقع عليه اسم صعيد».

«**والجواب عند أصحابنا أن الصعيد إذا صدق على التراب**» وجرى إطلاقه عليه لغة فهو لا يخلو من أمرين «**فإما أن يسمى**» التراب «**به**» بالصعيد «**لأنه**» أي التراب «**صعد**» طلع وظهر «**على الأرض**» وبذلك يكون وصفه بالصعيد لهذا السبب «**وإما أن يسمى**» التراب «**به**» أي بالصعيد «**من غير اعتبار هذا الاشتقاق، بل**» يكون «**كتسميته**» أي التراب «**بالتراب**» إذ قد سمي به من غير اعتبار أصل ذي معنى اشتق منه، كما هو حال سائر الأسماء التي لا يعرف لها أصل اشتقت منه.

«**و**» بناء «**على**» هذا «**التقدير الثاني**» وهو أن لفظ الصعيد غير مشتق مما ذكر «**يلزم الترادف**» بين لفظ الصعيد ولفظ التراب «**وهو**» أي الترادف «**خلاف الأصل**» إذ الأصل هو التباين كما تقدم ذكره.

«**فوجب**» بناء على مقتضى هذا الأصل «**كون لفظ الصعيد مبايناً للفظ التراب**» فالصعيد عام لكل ما صعد على وجه الأرض والتراب خاص بمعناه المعروف «**ووجب اعتبار الاشتقاق فيه**» أي في لفظ الصعيد «**وحينئذ**» أي حين يعتبر الاشتقاق

(1) سورة الكهف، الآية: 8.
(2) سورة الكهف، الآية: 40.

فيه «**يصدق على كل ما على وجه الأرض أنه صعيد**» فيصح فيه أنه مباين للتراب الذي أجمع أنه خاص بما هو معلوم من أجزاء الأرض. وإذا صح فيه التباين والاشتقاق صح ما بناه عليه المالكية وقد وافقهم في هذه المسألة الحنفية فهم - أيضاً - يقولون: يتيمم بكل ما صعد على وجه الأرض. وما استثني من ذلك سواء عند المالكية أو الحنفية فلدليل منفصل، اقتضى ذلك.

### «السبب الرابع»

### السبب الرابع من الأسباب الستة هو «الاستقلال»

وهو تفرد اللفظ بأداء المعنى الذي يدل عليه وحده «**وفي مقابلته**» على الصورة التي مضت في الأسباب السابقة «**الإضمار**» وهو تقدير كلام غير مذكور يتم به المعنى المقصود، والإضمار لغة: الإخفاء، ومنه هذا الإضمار الاصطلاحي، فكأن المتكلم أضمر بعض الكلام وأخفاه وأظهر بعضه. والإضمار خلاف الأصل.

قال المصنف: «**اعلم أن الأصل في اللفظ أن يكون مستقلاً**» في أدائه معناه بحيث «**لا يتوقف**» في أدائه معناه ودلالته على المراد منه «**على إضمار**» تقدير كلام. وما كان أصلاً يقدم على مقابله، فيقدم الاستقلال على الإضمار «**ومثاله**» الذي يظهر النظر الفقهي جارٍ فيه «**ما**» أي الحديث النبوي الذي «**احتج به بعض أصحابنا**» المالكية «**على حرمة أكل السباع**» جمع سبع وقد نقل عن مالك أنه فسره بأنه: كل ما يفترس، ويأكل اللحم، ولا يأكل الكلأ. وذلك الحديث هو «**قوله - ﷺ -: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام»**» رواه مسلم والنسائي وأحمد والطبراني في الكبير، وأبو داود، ومالك. ورواه ابن ماجه والبغوي والطحاوي ومالك - أيضاً - بلفظ: «**نهى رسول الله - ﷺ - عن أكل كل ذي ناب من السباع**»، وروي بألفاظ أخرى.

«**فيقول من يخالف من أصحابنا**» في هذه المسألة من تقدم ذكره ويرى حلية أكل السباع «**إنما أراد - ﷺ -**» بقوله: أكل ذي ناب من السباع «**ما أكلته السباع**» أي أكلت السباع منه «**لا أن**» معناه هو أن «**السباع لا**» يجوز أن «**تؤكل**» شرعاً، «**ويكون الحديث**» المذكور إذا فسر بهذا التفسير «**مطابقاً**» موافقاً «**لقوله - تعالى -: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾[1]**» قال القرطبي: نصب على الاستثناء المتصل عند الجمهور من العلماء والفقهاء، وهو راجع على كل ما أدرك ذكاته من المذكورات وفيه حياة، فإن

---

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

الذكاة عامة فيه، لأن حق الاستثناء أن يكون مصروفاً إلى ما تقدم من الكلام، ولا يجعل منقطعاً إلا بدليل يجب التسليم له.

روى ابن عيينة وشريك وجرير عن الركين بن الربيع عن أبي طلحة الأسدي قال: سألت ابن عباس عن ذئب عدا على شاة فشق بطنها حتى انتثر قصبها فأدركت ذكاتها فذكيتها فقال: كل وما انتثر من قصبها فلا تأكل.

قال إسحاق بن راهويه: السنة في الشاة على ما وصف ابن عباس، فإنها وإن خرجت مصارينها فإنها حية بعد، وموضع الذكاة منها سالم، وإنما ينظر عند الذبح أحية هي أم ميتة، ولا ينظر إلى فعل هل يعيش مثلها معه أم لا، فكذلك المريضة.

قال إسحاق: ومن خالف هذا فقد خالف السنة من جمهور الصحابة وعامة العلماء.

قلت: وإليه ذهب ابن حبيب وذكر عن أصحاب مالك وهو قول ابن وهب والأشهر من مذهب الشافعي.

قال المزني: وأحفظ للشافعي قولاً آخر إنها لا تؤكل إذا بلغ منها السبع أو التردي إلى ما لا حياة معه، وهو قول المدنيين، والمشهور من قول مالك، وهو الذي ذكره عبد الوهاب في تلقينه، وروي عن زيد بن ثابت، ذكره مالك في موطئه، وإليه ذهب إسماعيل القاضي وجماعة المالكيين البغداديين. والاستثناء على هذا القول منقطع، أي حرمت عليكم هذه الأشياء لكن ما ذكيتم فهو الذي لم يحرم.

قال ابن العربي: اختلف قول مالك في هذه الأشياء فروي عنه أنه لا تؤكل إلا ما ذكي بذكاة صحيحة، والذي في الموطأ أنه إن كان ذبَحها ونفسها يجري وهي تضطرب فليأكل، وهو الصحيح من قوله الذي كتبه بيده وقرأه على الناس من كل بلد طول عمره، فهو أولى من الروايات النادرة. وقد أطلق علماؤنا على المريضة أن المذهب جواز تذكيتها ولو أشرفت على الموت إذا كانت فيها بقية حياة، وليت شعري أي فرق بين بقية حياة من مرض، وبقية حياة من سبع لو اتسق النظر، وسلمت من الشبهة الفكر!.

وقال أبو عمر: قد أجمعوا في المريضة التي لا ترجى حياتها أن ذبحها ذكاة لها إذا كانت فيها الحياة في حين ذبحها، وعلم ذلك منها بما ذكروا من حركة يدها أو رجلها أو ذنبها أو نحو ذلك، وأجمعوا أنها إذا صارت في حال النزع ولم تحرك يداً ولا رجلاً أنه لا ذكاة فيها، وكذلك ينبغي في القياس أن يكون حكم المتردية وما

ذكر معها في الآية، والله أعلم. (الجامع لأحكام القرآن/ عند تفسير هذه الآية).

«**والجواب عند الأولين**»وهم القائلون بحرمة أكل السباع «**إنا إذا حملنا الكلام على ما يوافق الآية**»المذكورة، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾[1] «**يلزم الإضمار والحذف**»لما به تمام الكلام وإفادة المعنى المراد منه «**فكأنه**»ـ ﷺ ـ «**قال**: مأكول كل ذي ناب من السباع حرام»وبذلك «**فلا يكون الكلام في**»هذا «**الحديث مستقلاً**»بذاته مؤدياً المعنى المراد منه بنفسه «**والأصل في الكلام الاستقلال**»والانفراد بإفادة المعنى من غير توقف على ما لم يذكر من الكلام.

ومن الأمثلة التي يوردها الأصوليون في هذا الموضوع قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[2]، فقد نقل عن الشافعي قال: يقتلون إن قتلوا، وتقطع أيديهم إن سرقوا. وأما المالكية فيقولون: الأصل الاستقلال وهو عدم التقدير، فيجري في المحاربين الحكم عليهم بجميع ما ذكر من غير مراعاة تلك الشروط.

وخلاصة المذهب المالكي في ذلك: إن المحارب لا عفو فيه إذا ظفر به وأخذ قبل توبته، لأن حده حق الله ـ تعالى ـ، فإن قتل أحداً فلا بدَّ من قتله، ولو عفا عنه أولياء المقتول، لأنه حق الله ـ تعالى ـ، وإن لم يقتل أحداً، فإن أمره موكول للقاضي، فإنه يمكن له أن يجتهد في أمره، ويرى فيه رأيه، ويكون الحكم فيه مقرراً على حسب جرمه واكتسابه للمعاصي والطغيان وكثرة مقامه في الفساد، ويفعل به ما به يردع، فإما أن يقتله أو يصلبه، أو يقطعه من خلاف، أو ينفيه إلى بلد يسجن بها حتى يتوب. ولا يجوز قتله على صفة يعذب بها.

### «السبب الخامس»

### السبب الخامس من الأسباب التي تتضح بها الدلالة من جهة الوضع هو «التأسيس»

والمراد به إفادة اللفظ معنى جديداً، وفائدة جديدة مستقلاً بذلك عما قبله من الكلام «وفي مقابلته»على الوجه الذي عليه التقابل فيما تقدمه من الأسباب «**التأكيد**» وهو إفادة اللفظ ما أفاده ما قبله من الكلام، فلم يفد شيئاً جديداً، وإنما سيق لتقوية

---

(1) سورة المائدة، الآية: 3. (2) سورة المائدة، الآية: 33.

معنى ما قبله وتثبيته «**ومثاله**» الذي يظهر جريان النظر الفقهي على مقتضاه «**استدلال أصحابنا**» المالكية «**على أن المتعة**» للمطلقة أي إعطاءها شيئاً يكون متاعاً لها، وليس للمتعة عند المالكية حد معروف في قليلها وكثيرها، وإنما يمتع كل بقدره على الموسع قدره وعلى المقتر قدره.

وهذه المتعة عند المالكية «**غير واجبة على المطلّق**» وإنما هي مندوبة، وهذا مذهب القاضي شريح «**بقوله تعالى**: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1] » الواقع بعد قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] و﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[3] الواقع بعد قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[4].

«**والواجب لا يختص بالمحسنين ولا**» يختص «**بالمتقين بل يجب على المحسن وعلى غيره وعلى المتقي وعلى غيره**» وتخصيص التمتيع بهم دليل على أن تمتيعهن مندوب، ولو كان واجباً لأجرى حكمه على الناس أجمعين، ولألزمهم به على سواء من غير تخصيص ذلك بالمحسنين وبالمتقين.

«**فيقول المعترض من**» **المخالف**» في هذه المسألة الذاهبين إلى أن المتعة هذه واجبة، وقد ذهب إلى أنها واجبة جمع من الصحابة والتابعين والفقهاء. ومن اعترض منها على هذا الدليل الذي ساقه الأول يقول: يتمسك بمقتضى الأمر وهو الوجوب، ولا قرينة تصرفه عن مقتضاه ـ هنا ـ وهو الوجوب «**إنما قال سبحانه** ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، و﴿عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ تأكيداً للوجوب».

وفائدة ذكر المحسن والمتقي هنا إنما هي استحثاث واستنهاض الهمم اِفعل ذلك الأمر «**لأنه إذا خص المحسن الأمر بالمحسن، والمتقي بعث ذلك**» وحفز «**سائر المطلقين على العمل بها**» أي بالمتعة، والعمل بها فعلها والإتيان بها، «**رجاء أن يكونوا**» أي المطلقون «**من المحسنين والمتقين، وإذا كان**» ما ذكر من لفظ المحسنين والمتقين «**تأكيداً للوجوب**» وتقوية له «**فلا يكون دليلاً على عدمه**» إذ لا يمكن له أن يكون دليلاً على وجوب الشيء ودليلاً على عدم وجوبه.

والجواب عند أصحابنا القائلين بعدم وجوب المتعة هو «**أن الأصل**» في الكلام

---

(1) سورة البقرة، الآية: 236.
(2) سورة البقرة، الآية: 236.
(3) سورة البقرة، الآية: 180.
(4) سورة البقرة، الآية: 241.

«عدم التأكيد، بل الأصل في الكلام» هو «التأسيس» وما كان أصلاً لا يترك إلا إذا تعذر العمل به، والأخذ بمقتضاه.

ومن الأمثلة التي يوردها الأصوليون في هذا المقام قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾(1) من أول سورة الرحمٰن إلى آخرها. فالصواب إجراؤه على التأسيس، فيحمل في كل محل على ما تقدم ذلك التكذيب، ومثله قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ في سورة المرسلات، فإنه يحمل على رد كل واحد إلى ما قبله، فيكون بذلك جارياً على التأسيس، لا على التأكيد.

### «السبب السادس»
### من الأسباب المذكورة «الترتيب» بين الكلمات في أخذ المعنى، وتحديد المراد منها واعتبار نسق الكلام وماضيه

«وفي مقابلته التقديم والتأخير» بحيث يكون الكلام يؤخذ منه المعنى المراد على خلاف ما رتب به، ونسقت به ألفاظه «ومثاله» الذي يجلي طريقه جريان النظر الفقهي فيه «ما» أي الدليل القرآني الذي «احتج به بعض أصحابنا ومن وافقهم» من أهل المذاهب الفقهية الأخرى كالحنفية «على أن العود في الظهار» والعود عند مالك العزم على إمساكها بعد التظاهر منها. وقد روي عنه أنه العزم على وطئها. وقيل: العود الوطء نفسه. والقول الأول هو القول الصحيح عند المالكية على ما ذكره ابن عبد البر في «الكافي» والذي في كتب أخرى ـ كمختصر خليل ـ أنه العزم على الوطء، أو العزم على الوطء مع الإمساك «شرط في وجوب الكفارة» فلا تجب عليه بمجرد قوله: «أنت عليَّ كظهر أمي»ـ مثلاً، وإنما الذي يجب بذلك هو حرمة الوطء لمن خاطبها بذلك من زوجة له أو أمة.

وقول المصنف أن الإعادة شرط في وجوب الكفارة موافق لما مشى عليه صاحب المختصر حين قال: «وتجب بالعود وتتحتَّمُ بالوطء».

وقد بيَّن الدسوقي المراد بالوجوب هنا قائلاً: «المراد ـ هنا ـ بوجوبها بالعود صحتها، وإجزاؤها به، لا حقيقة الوجوب. وهو طلبه طلباً أكيد بدليل سقوطها بموت أو فراق (. . .) فإن أخرجها قبل العزم على الوطء لا تجزئه.

وفي تعبير المصنف ـ ويعني به الشيخ خليلاً: صاحب «المختصر» ـ بالوجوب

---

(1) سورة الرحمٰن، الآية: 13.

عن الصحة مخالفة لاصطلاحهم، تبع فيه ابن عبد السلام. ولو قال: وتصح بالعود لكان أحسن (. . .) وقرر شيخنا أن فائدة هذا الوجوب مقيدة عند ابن رشد بدوام المرأة في عصمته، فإذا طلقها، أو ماتت، سقط ذلك الوجوب. (حاشية الدسوقي/ باب الظهار).

وبهذا يعلم أن لفظ الوجوب في كلام المصنف بمعنى الصحة، وكون ذلك هو الصواب جلي، إذ لو كان المراد بالوجوب ـ هنا ـ حقيقته لما سقط بموت أو فراق، «بقوله ـ تعالى ـ ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[1]. وقوله ـ بقوله هكذا في النسخ المتداولة، والسياق يقتضي أن يكون بغير باء لأنه خبر ما، فيكون نظم الكلام ما احتج به أصحابنا (. . .) وهو قوله (. . .) وهو لازم باعتبار أنه لا خبر «لما» هنا في هذا الكلام. وبذلك يمكن أن تكون الباء زائدة، وهو الظاهر ويمكن أن يكون تقدير الكلام «ما احتج به أصحابنا» (. . .) وذلك حين احتجوا بقوله (. . .) ولا يخفى ما فيه من التكلف، والفصل بين أطراف الكلام.

«فيقول المخالف» لمن ذكر من أصحاب مالك والحنفية في هذه المسألة «إنما تقدير الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ ثم يعودون لما قالوا» أي يعودون لما حرموا على أنفسهم بلفظ الظهار، والقول يطلق على المقول فيه نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾[2]، «أي من حرم» وطء «امرأته بالظهار فعليه الكفارة، ثم بعد ذلك» أي بعد إخراج الكفارة «يعود إلى حل الوطء» وإباحته له «سالماً من الإثم، وهذا» الحكم ـ وهو أن النطق بالظهار بمجرده موجب للكفارة جارٍ وثابت «لأن الظهار بمجرده» من غير عود «منكر من القول» تنكره الأحكام الشرعية وتنكره الحقيقة «وزور» باطل منحرف عن الحق «فكان» لذلك «بمجرده موجباً للكفارة» وهذا مذهب مجاهد وسفيان الثوري «والجواب عند أصحابنا ومن وافقهم» أن الأصل في الكلام بقاؤه على ما هو عليه من الترتيب، وعدم التقديم والتأخير فيه، فيجب أخذ المعنى منه على وفق ذلك، ولا يصار إلى خلافه إلا إذا تعذر العمل به ـ أي بذلك الأصل ـ ودلت الأدلة على أنه غير مقصود وذلك أمر متخلف هنا.

---

(1) سورة المجادلة، الآية: 3. (2) سورة مريم، الآية: 3.

## «السبب السابع»

### السبب السابع من تلك الأسباب هو «العموم»

إذا دلَّ عليه اللفظ فإنه هو الظاهر فيه الذي يجب المصير إلى مقتضاه.

والعموم لغة هو: شمول أمر لمتعدد سواء كان لفظاً أو غيره.

وقد عرّفه المصنف ـ رحمه الله ـ اصطلاحاً بقوله: «وهو» أي العموم «**كون اللفظ مستغرقاً لكل ما يصلح له**» وهذا التعريف المرضي عند محققي الأصوليين.

قال ابن السبكي: العام: «لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر». وهذا التعريف ارتضي لأنه يعم مثل الشمس والقمر والسماء والأرض فإن كل واحد منها عام، وإن انحصر في الواقع في واحد، أو سبعة بالنسبة للسماء والأرض، كما يعم اللفظ المستعمل في حقيقته، أو حقيقته ومجازه ـ كاللمس إذا قصد الجس باليد والوطء ـ أو مجازيه ـ كالشراء مراد به السوم، والشراء بالوكيل لأنه مع قرينة واحد لا يصلح له لغيره.

والإمام الرازي عرّفه بتعريف يخرج هذه المذكورات قائلاً: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد ـ كقولنا الرجال، فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له. ولا يدخل عليه النكرات كقوله: رجل، لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا، ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع، لأن لفظ رجلين ورجال يصلحان لكل اثنين وثلاثة، ولا يفيدان الاستغراق، ولا ألفاظ العدد، كقولنا: خمسة، لأنه صالح لكل خمسة، ولا يستغرقه. وقولنا: «بحسب وضع واحد»، احترازاً عن اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة، ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً» (المحصول/ العام). وهذا الذي ذكره الرازي هو الذي رجحه الشوكاني، وقال: «وإذا عرفت ما قيل في حد العام علمت أن أحسن المذكورة هو ما قدمنا عن صاحب المحصول، لكن مع زيادة قيد دفعة. فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة». (إرشاد الفحول/ العموم). وقد تقدم ما هو راجح في هذا وهو ما سبق نقله عن ابن السبكي، إذ عم تلك المذكورات التي أخرجها الإمام بحده هذا. قال البناني: «فما زعمه البعض من أن هذه المذكورات ليست منه بناء على ما زاده الإمام وأتباعه في «الحد» بقولهم: «بوضع واحد» مردود والزيادة مخلة بالحد»، وللعموم تعريفات أخرى غير ما ذكر. المختار منها ما ذكر.

وخلاصة القول: أن تعريف المصنف هذا شامل لتلك المفردات التي أخرجها الإمام ومن تبعه من حد العام. وبذلك يعلم أن المصنف ماض على سنن من يدخلها فيه وهو السنن الراجح.

ثم قال: «**وفي مقابلته**»على الوجه الذي عليه تقابل ما تقدم «**الخصوص وهو كونه**»أي اللفظ «**مقصوراً على بعض ما يتناوله**»أي على بعض مسمياته. ويوصف بالخصوص اللفظ العام، وغيره مما لم يكن عاماً، كما سيأتي في مبحث التخصيص.

«**ثم العموم**»الذي يحصل «**في اللفظ**»يحصل من جهات فهو «**إما**»أن يحصل «**من جهة اللغة**»بحيث يكون اللفظ مفيداً للعموم بذاته «**وإما**»أن يحصل «**من جهة العرف**»أي عرف المتكلم «**وإما**»أن يحصل «**من جهة العقل**»بحيث يقتضي العقل عموم اللفظ بمقتضى من مقتضياته الآتي بيان بعضها.

وقد اختار المصنف هذا التقسيم لغرض بيان حال العموم ـ كما ترى ـ وهو تقسيم موفٍ بذلك الغرض. والمشهور تقسيم ألفاظ العموم، وعلى ذلك يفرق بينها، فيقال: تنقسم ألفاظ العموم إلى عام بصيغته ومعناه، وهو الجمع المحلى المفيد للاستغراق. وإلى عام بمعناه فقط، وذلك كالمفرد المحلى والنكرة في النفي، واسم الجمع كالقوم، والرهط. ومن وما، وأي مضافة وكل، وجميع.

وإنما قيل في الرهط والقوم إنه دال على العموم بمعناه فقط، لأنه يثنى ويجمع، وهذا دليل كونه مفرداً، ثم إنه يجوز رد الضمير إليه مفرداً، فيقال: الرهط دخل، والقوم خرج.

وأصحاب هذا التفصيل هم الحنفية، فالشافعية لم يزيدوا على إثبات صيغ العموم، أما الحنفية فقد فصلوا وبينوا أحوالها على الوجه المتقدم. وأما هذا التفصيل الذي أتى به المصنف فبيِّنٌ أنه مبصّر بأحوال العموم كاشف عن حاله، مميز بين أصنافه. وهذا ما قصد إليه من ذلك ـ رحمه الله تعالى ـ.

ولما ذكر هذه الأحوال مجملة انتقل إلى تفصيل الكلام فيها فقال:

### «القول في العموم اللغوي»

ووصفه باللغوي ليميزه عن العموم العرفي وعن العموم العقلي.

«**واعلم أن اللفظ العام**»لغة يجيء على ضربين فهو «**إما أن يكون عمومه من نفسه**»بحيث يفيد العموم بذاته لأنه موضوع لذلك، «**وإما أن يكون**»عمومه ليس من

نفسه بل يكون «**من لفظ آخر دال على العموم فيه**» وذلك لاقترانه به «**فأما**» اللفظ «**العام بنفسه ففيه ثلاث مسائل**» تساق لبيان منهج بناء الفروع الفقهية فيما سيقت فيه من النصوص وطريقة التناقش الفقهي فيها، وجرياً على مبتنى هذا الكتاب ومساقه. وما لم يذكر من المسائل في هذا الشأن تجري على ما ذكر وتقاس عليه.

## «المسألة الأولى»

## المسألة الأولى من المسائل الثلاث موضوعها

## «أسماء الشروط»

وهي «**تفيد العموم**» والاستغراق حقيقة «**في كل ما تصلح له**» من أفراد على الصحيح، ومعيار ذلك الاستثناء، إذ لا يستثنى إلا ما يصح دخوله تحت المستثنى منه. ومن عارض ذلك بصحة استثناء الشيء من غير جنسه، وبصحة الاستثناء أيضاً من جمع القلة، وبأن العموم مفهوم من القرائن لا من دلالة أسماء الشرط، فإنه يجاب بأن استثناء الشيء من غير جنسه إنما هو لدفع ما يمكن ويصح دخوله تحت المستثنى منه. أما استثناء الشيء من جنسه فإنه إخراج لما يجب دخوله تحت المستثنى منه. والاستثناء مشتق من الثني وهو الصرف، وإنما يحتاج إلى الصارف لو كان، بحيث لولا الصارف لدخل، وأما الاستثناء من الجمع المنكر، فإنه لا يتأتى استثناء أي عدد شئنا منه، فلا يجوز مثلاً أن يقال: أكلت الأرغفة إلا ألف رغيف. وقد اتفق على أنه يجوز أن نستثني أي عدد شئنا من صيغة «من» الشرطية ـ مثلاً ـ، فنقول: من دخل داري أكرمته إلا أهل البلدة الفلانية. وبهذا تنفصل أسماء الشرط عن جمع القلة، ومن ثم فلا اعتراض به، كما ذكر.

وأما كون العموم مفهوماً من القرائن المقترنة به، فهذا خلاف ما تدل عليه هذه الألفاظ بظواهرها، وذلك أن السيد لو قال لعبده: «من دخل داري فأكرمه» لعمّ قوله ذلك جميع الداخلين إلى داره، ولو ترك العبد واحداً من الداخلين، ولم يكرمه، لعابه العقلاء. ثم إن من قال: «من دخل داري فأكرمه» حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء، والعلم بحسن ذلك من عادة أهل اللغة ضروري. فدل ذلك على أن أسماء الشروط تفيد العموم بذاتها.

«**فمن ذلك**» المذكور وهو أسماء الشروط «**لفظة مَنْ**» فإنها تأتي اسم شرط. ويحتج الفقهاء بها على إفادتها العموم، ويوردونها حجة على ذلك «**كما يحتج بعض أصحابنا**» كابن القاسم «**على أن الذمي يملك**» الأرض الموات إذا أحياها «**بالإحياء**

لها» بقوله ـ ﷺ ـ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» أخرجه البخاري، والترمذي، وقال: هذا حديث حسن غريب، وأخرجه أبو داود، وأحمد في المسند، وتمامه: «وليس لعرق ظالم حق». وأخرجه النسائي عن جابر بلفظ: «من أحيى أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة». وقد بسط ابن عبد البر في «التمهيد» الكلام على أسانيد هذا الحديث وأتى فيه باختلاف ألفاظ الناقلين له.

«والذمي مندرج تحت هذا العموم» أي عموم لفظة «مَن» لأنها تشمله كما تشمل غيره، كما تشمل الذكر والأنثى ـ أيضاً ـ بلا فرق. وأما من يرى من المالكية ـ كابن القصار ـ أن الذمي غير مندرج في عموم هذا الحديث فإنه يقول: إنه لا يملك بالإحياء مطلقاً ولا يجوز للإمام أن يأذن له فيه. وبهذا قال الشافعي، وقال: لأن الموات من حقوق الدار، وهي دار إسلام. وبه قال أبو حنيفة في جزيرة العرب لقوله ـ ﷺ ـ: «لا يبقين دينان في جزيرة العرب». قال مالك: وجزيرة العرب: الحجاز، مكة، والمدينة، واليمن».

هذا بيان هذه المسألة باختصار.

ومن أخرج الذمي من عموم هذا الحديث فإنه يرى أنه مخرج بدليل منفصل أو لعلة الكفر، وهذا من باب الحكم عليه ـ أي على هذا الحديث ـ بأنه عام مخصص، وبذلك فإنه لا يرى أن «من» لا تعمه لغة. وبذلك لا اختلاف في أصل المسألة وهو عموم «من» لكل ما تصلح له لغة بين الفريقين المختلفين في هذه المسألة الفرعية.

والمصنف لم يسق هذا المثال وما شابهه إلا لغرض بيان طريقة الاستدلال الفقهي بمثل هذه المسائل الأصولية وطريقة بناء الفروع عليها، لا لبيان من اختلف في المسائل الأصولية، ولهذا فإنه يتفق فريقان في المسألة الأصولية ويختلفون في مسألة فرعية متعلقة بها بوجه ما، فيوردون اختلافهم، وإن كان اختلافهم مبنياً على اعتبارات فقهية أخرى غير الاختلاف في المسألة الأصولية نفسها، فعليك بهذا فإنه جارٍ في مسائل أوردها المؤلف في هذا الكتاب وهي من هذا الصنف، وغرضه يحققه كل ما يبين طريقة بناء الفروع على الأصول، وإن أتى به مفروضاً، ومقدراً.

ثم انتقل إلى مسألة أخرى فرعية فقال: «وكما يحتجون» أي أصحابنا المالكية، ومن وافقهم كالشافعية والحنابلة «على» وجوب «قتل المرتدة» الراجعة إلى الكفر بعد أن دخلت في الإسلام «بقوله ـ ﷺ ـ: «من بدل دينه فاقتلوه»» أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، وأحمد، وروي بلفظ: «من بدل

دينه فاضربوا عنقه»، وبلفظ: «من غيَّر...»، والجمهور على أن المرتدة تُقتل كالمرتد. وخالف في ذلك الحنفية فخصوا هذا الحديث بالذكر، وذهبوا إلى أن المرتدة لا تقتل متمسكين بنهيه ـ ﷺ ـ عن قتل النساء. وقد رد عليهم بأن ابن عباس راوي الخبر يرى قتل المرتدة. وبأن أبا بكر قتل في خلافته امرأة ارتدت والصحابة متوافرون ولم ينكر عليه أحد منهم ذلك. وبأن معاذاً روى أن النبي ـ ﷺ ـ قال له ـ لما أرسله إلى اليمن ـ: «أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد، وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت، وإلا فاضرب عنقها»، قال الحافظ: وسنده حسن ويؤيده اشتراك الرجال والنساء في الحدود كلها: الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، والقذف، ومن صور الزنا رجم المحصن، حتى يموت، فإن ذلك مستثنى من النهي عن قتل النساء.

وبهذا يعلم أن ما ذهب إليه الجمهور في هذه المسألة هو الحق. وأما ما ذهب إليه الحنفية من كون «مَن» لا تشمل المؤنث هو رأي لا مبالاة به عند أهل التحقيق والإنصاف. قال إمام الحرمين: «مَن» من الألفاظ المبهمة، وهي إحدى صيغ العموم في اقتضاء الاستغراق إذا وقع شرطياً، ويتناول الذكور والإناث، وذهب إلى هذا أهل التحقيق من أرباب اللسان والأصول وذهب شرذمة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يتناول الإناث، واستمسكوا بهذا المسلك في مسألة المرتدة، فقالوا في قوله ـ ﷺ ـ: «من بدل دينه فاقتلوه» لا يتناول النساء، وإنما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب: مَنِ وَمَنَه ومَنَان ومَنون ومنات. قال الشاعر:

أتوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا الجن فقلت عموا ظلاما

وهذا قول الأغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والأصول شيئاً.

ولا خلاف أن مَن إذا أطلق مبهماً شرطاً لم يختص بذكر أو أنثى جمع أو وحدان، وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية، وألفاظ المتصرفين في الحلول والعقود، والأيمان والتعليقات. وهو الجاري في تفاهم ذوي العادات، متفق عليه في وضع اللغات، فإذا قال القائل: من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يتخصص بالعبيد الذكور، وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة، أو ناط بها توكيلاً، أو إذناً في قضية من القضايا.

ثم للعرب مذهبان شائعان: فمنهم من يكني عن معنى مَنْ ومنهم من يردّ الكناية إلى لفظه، وهما جاريان في التنزيل. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ

﴿إِلَيْكَ﴾[1]، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾[2] فكذلك القول في التذكير والتأنيث. فهذا مما لا يبدي المراء فيه إلا غبي.

وأما ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم: مَن ومَنان، فهذا من شواذ اللغة، وليس من ظاهر كلام العرب، وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية، وبناء على محاكاة الخطاب، فإذا قال القائل: جاء رجل، قلت مَن؟، وإذا قال: جاء رجلان، قلت: منا؟ وإذ قال: أقبل رجال، قلت: منون؟ وإذا قال: أقبلت امرأة، قلت مَنه؟ وكذلك منتان ومنات. ثم ما ذكرناه ليس باللغة الغالبة في باب الحكاية أيضاً.

والقول الجامع في هذا أن ما ذكروه ـ وإن ساغ ـ فالأفصح غيره، فليس شرطاً معتبراً في تمييز الذكور والإناث، بل هو ممن نطق به الناطقون. والقانون المتفق عليه ما ذكرناه. (البرهان/ فصل في بقية أحكام الصيغة المطلقة).

وبهذا يعلم أن الخلاف بين الجمهور والحنفية في هذه المسألة خلاف أصولي، والخلاف في مسألة المرتدة هذه لم يبن على اختلاف النصوص الشرعية المذكورة في شأن قتل المرأة فقط، بل هو أيضاً مبني على الاختلاف في هذه المسألة الأصولية وبعده أورد المصنف مسألة المرتدة هذه، انتقل إلى إيراد مسألة فرعية أخرى من ضرب ما تقدم فقال: «**وكما يحتج بعض أصحاب أبي حنيفة**» لو قال: وكما يحتج الحنفية لكان أوفى لأن لفظة بعض هنا تؤذن بأن بعض الحنفية فقط هم من يحتج بهذا الذي سيذكره، وواقع الحال يدل على أن احتجاج كل الحنفية به هو الذي يشهد به ما في كتبهم، وليس بعضهم فقط «**على أن ملك ذا رحم محرم عمّه أو خاله**» بفتح الميم وسكون الحاء المهملة وفتح الراء المخففة، ويقال ـ أيضاً ـ محرم ـ بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الراء المفتوحة، والمحرم من لا يحل نكاحه من الأقارب بالأصالة «**عتق عليه**» ذكراً كان أو أنثى «**بقوله ـ ﷺ ـ: من ملك ذا رحم محرم عتق عليه**» وعن الحسن عن سمرة: «أن النبي ـ ﷺ ـ قال: من ملك ذا رحم محرم فهو حر» رواه الخمسة إلا النسائي. وفي لفظ لأحمد: «من ملك ذا رحم محرم فهو عتيق» ولأبي داود عن عمر بن الخطاب موقوفاً مثل حديث سمرة. وحديث سمرة هذا قال أبو داود والترمذي: لم يروه إلا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن. ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلاً. وشعبة أحفظ من

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 25.
(2) سورة يونس، الآية: 42.

حماد، ولكن الرفع من الثقة زيادة لولا ما في سماع الحسن عن سمرة من المقال. وقال علي بن المديني: هو حديث منكر. وقال البخاري: لا يصح. وأثر عمر أخرجه أيضاً النسائي، وهو من رواية قتادة عنه، ولم يسمع منه، فإن مولده بعد موت عمر بنيف وثلاثين سنة. وعن ابن عمر مرفوعاً عند النسائي والترمذي وابن ماجه والحاكم قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر». وهو من رواية ضمرة عن الثوري عن عبد الله بن دينار عنه.

قال النسائي: حديث عمر منكر، ولا نعلم أحداً رواه عن سفيان غير ضمرة.

وقال الترمذي: لم يتابع ضمرة بن ربيعة عن هذا الحديث. وهو خطأ عند أهل الحديث.

وقال البيهقي: إنه وهم فاحش.

وقال الطبراني: وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الإسناد حديث النهي عن بيع الولاء وعن هبته. وقد رد الحاكم هذا، وقال: إنه من روى من طريق ضمرة الحديثان بالإسناد الواحد.

وضمرة هذا وثقه يحيى بن معين وغيره، ولم يخرج له الشيخان، وقد صحح حديثه هذا ابن حزم وعبد الحق وابن القطان. ووجه استدلال الحنفية بهذا الحديث أن عمومه ينتظم كل قرابة تقتضي تأييد حرمة المناكحة. وهذا الذي ذهب الحنفية إليه في هذه المسألة هو ما ذهب إليه أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين، وهو مذهب أحمد، وذهب الشافعي وغيره من الأئمة والصحابة والتابعين إلى أنه يعتق عليه الأولاد والآباء والأمهات، ولا يعتق عليه غيرهم من قرابته. وذهب مالك إلى أنه يعتق عليه الولد والوالد والإخوة، ولا يعتق غيرهم.

هذا ـ باختصار ـ ما يتعلق بهذ المسألة، ولما ذكر المصنف ما أراد ذكره في هذه المسألة الأصولية ـ مسألة «مَن» انتقل إلى ذكر لفظة «ما» ـ وهي مثل «مَن» في كونها تفيد العموم سواء كانت شرطية أو استفهامية أو موصولة.

و«ما» تكون في الغالب لغير العاقل و«من» للعاقل، وما ورد مخالفاً لذلك فإنه على خلاف الأصل.

فقال ـ رحمه الله ـ: «ومن ذلك» الذي يدل على العموم «لفظ ما» وما زال العلماء يحتجون على العموم بمقتضاه وذلك «كما يحتج بعض أصحابنا» المالكية وظاهر كلامه أن بعض المالكية لا كلهم هم من يحتج بهذا الدليل الآتي، ولازمه أن

من يقول بتوريث العصبة بعض المالكية فقط، وهذا الأمر غير مراد، لأن الأمة أجمعت على توريثهم، وبهذا يكون المراد بذكره بعض المالكية ـ هنا ـ هو الإشارة إلى أن من يستدل بهذا الدليل منهم، في هذا المقام هم بعضهم فقط.

هذا ما ظهر لي في توجيه كلامه هذا ـ هنا ـ على ما فيه من عدم الجزم بقصده ومراده بهذا اللفظ ـ: بعض المالكية ـ هنا «وجمهور العلماء» فيه ما تقدم في قوله: بعض المالكية ـ من التوجيه ـ على ما يظن «على أن كل ما فضل» بقي «عن ذوي» أصحاب «السهام» الفرائض المقدّرة شرعاً «فهو» يعطى «للعصبة» جمع عاصب وهو من يأخذ جميع المال إذا انفرد، أو يأخذ ما بقي، «بقوله ـ ﷺ ـ: ما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر»، وتمام الحديث: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأول رجل ذكر» متفق عليه.

ولفظ «عصبة» هذا الذي أورده المصنف في نص هذا الحديث، ورد في كتب فقهية، واعترض ذلك ابن الجوزي والمنذري بأن لفظة العصبة ليست محفوظة.

وقال ابن الصلاح: فيها بعد عن الصحة من حيث اللغة فضلاً عن الرواية، لأن العصبة في اللغة اسم للجمع، لا للواحد.

وتعقب ذلك الحافظ، فقال: إن العصبة اسم جنس يقع على الواحد فأكثر. وأما وصف الرجل بالذكورية ففائدته زيادة البيان.

وقال ابن التين: «إنه للتوكيد». وتعقبه القرطبي بأن العرب تعتبر حصول فائدة في التأكيد ولا فائدة هنا، ويؤيد ذلك ما صرح به أئمة المعاني من أن التأكيد لا بدَّ له من فائدة، وهي إما دفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول.

وقيل: إن الرجل قد يطلق على مجرد النجدة والقوة في الأمر فيحتاج إلى ذِكر ذَكر.

وقيل: قد يراد برجل بمعنى الشخص فيعم الذكر والأنثى. وقال ابن العربي: فائدته هي أن الإحاطة بالميراث جميعه إنما تكون للذكر لا للأنثى، وأما البنت المفردة فأخذها للمال جميعه لسببين: الفرد والرد. وقيل: احترز به عن الخنثى. وقيل: إنه قد يطلق الرجل على الأنثى تغليباً كما في حديث: «من وجد متاعه عند رجل»، وحديث: «أيما رجل ترك مالاً». وقال السهيلي: إن ذكر صفة لقوله أولى رجل، وأطال الكلام في تقوية ذلك وتضعيف ما عداه، وتبعه الكرماني، وقيل غير ذلك (نيل الأوطار/ باب البداءة بذوي الفرائض).

وقال القرافي فائدة: ما فائدة قوله عليه السلام: «رجل ذكر» مع أن الرجل لا يكون إلا ذكراً؟ والجواب من وجهين، أحدهما: أنه تأكيد كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إلها آخر وإلهين اثنين﴾. وثانيهما: إن فيه فائدة وهي التنبيه على علة الحكم، فنبه أن سبب استحقاق المال النصف والمعاونة الناشئة عن الرجولة، فكأن قائلاً قال: لم كان العصبة قال للذكورية، وكذلك كأن قائلاً قال: لم زيد في السن في ابن اللبون على بنت المخاض؟ قيل: لنقص الذكورية فإن أنثى الإبل عند العرب أفضل من ذَكَرها لأنها للحمل والنسل واللبن. (الذخيرة/ الباب السابع في العصبات).

ثم ذكر المصنف مسألة فرعية أخرى فقال: «**وكما يحتج بعض أصحابنا**» المالكية. وفي ذكر البعضية هنا ما تقدم في مثيلاتها السابقة «**على أن المسبوق**» الذي سبقه الإمام بركعة فما فوقها «**قاضٍ في الأفعال**» كالركوع والسجود «**والأقوال**» أي ما يقرأ في الصلاة من فاتحة وسورة «**بقوله ـ ﷺ ـ: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا»**» أخرجه بهذا اللفظ النسائي وأحمد والبيهقي وابن حبان وابن خزيمة. وأخرجه الستة بلفظ: «وما فاتكم فأتموا» وتمام الحديث: «إذا سمعتم الإقامة فاسعوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا» كما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة.

ووجه احتجاج من ذكر من المالكية بهذا الحديث أن «ما» في قوله ـ ﷺ ـ: «وما فاتكم فاقضوا» يفيد العموم، فيكون مقتضاه هنا أن كل ما فات من الصلاة يقضى سواء كان قولاً، أو فعلاً. والفرق يكون بالنية بين ما يتحد في الصورة كركعتي الصبح.

وبهذه المسألة أتمَّ المصنف الأمثلة الفقهية التي ساقها المصنف في موضوع «ما» وهي ـ كما ترى ـ موصولة شرطية مقتضية للعموم.

ثم ذكر ـ رحمه الله ـ أن ما ذكر من الأمثلة يلحق به ما ماثله فقال: «**وكذلك أمثال ما ذكرناه**» أي فإنه مثل ما ذكرناه في مقتضاه وحكمه.

## «المسألة الثانية»

## من مسائل صيغ العموم

وهذه المسألة في صيغ من هذه الصيغ وهي «**أسماء الاستفهام**» وهي «ما» و«من» و«أي» و«أين» و«متى»، وكلها إذا استعملت استفهامية تقتضي العموم.

وأما ما أورده بعض الأصوليين من أن «ما» و«من» لو كانت تفيد العموم لكان

الجواب عنها بنحو قولك: «زيد» غير مطابق لما تقتضيه من العموم، وفي الحقيقة أنه لو سألك سائل وقال لك: «من عندك» فقلت له: «زيد» لكان جواباً مطابقاً، وسائغاً، وإذ قد أجمعوا على أنه جواب مطابق، فكيف ينطبق زيد على العموم، فانطباق زيد على ذلك السؤال يقتضي أن الصيغة ليست للعموم. وكذلك «ما عندك» فتقول: «درهم» ـ قلت: «وهذا الذي أورده بعض الأصوليين أجيب عنه بأن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكون في الدار، والاستفهام عن جميع الرتب، وكأن المستفهم قال: إني أسألك عن كل أحد يتصور أن يكون في الدار، لا أخص بسؤالي عدداً دون عدد، ولا نوعاً دون نوع. والواقع من ذلك قد يكون فرداً أو أكثر أو لا يكون في الدار أحد، ولذلك يقول المجيب: ليس في الدار أحد.

والعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام. وشموله لجميع المراتب المتوهمة من تلك المادة.

ونظير هذا أن الله تعالى إذا قال: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[1] فلم نجد في الأرض إلا مشركاً واحداً فقتلناه، فإنا نكون قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم، مع أن الواحد ليس بعموم. ما ذاك إلا أن الوقوع وجوب القتل. فالعموم إنما هو باعتبار أن الله تعالى أوجب قتل كل مَن يتوهم وجوده في العالم من المشركين، فهذا هو العام.

أما الواقع من ذلك فقد يكون واحداً أو أكثر، أو لا يوجد مشرك البتة، وذلك لا يقدح في العموم، ولا في حكمه، فما به يحصل العموم غير ما به يخرج من عهدة العموم.

وخلاصة القول: أن قول القائل: «من عندك» مثلاً هو بمثابة قوله: اذكر لي جميع من عندك ولا يبقى من ذلك أحد، وهذا صريح في إفادة معنى العموم. وهكذا جميع أدوات الاستفهام المذكورة. والفقهاء ما زالوا يستدلون على العموم بهذه الألفاظ، ويحتجون بها عليه وذلك «كما يحتج» أي كاحتجاج «أصحابنا» المالكية «على تحريم الاستمتاع بـ»كل «ما» يقع «تحت الإزار من» المرأة «الحائض، بما روي» أي بالحديث المروي عن رسول الله ـ ﷺ ـ وهو «أن رجلاً قال: يا رسول الله ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال ـ ﷺ ـ: لتشد» اللام لام الأمر «عليها

(1) سورة التوبة: الآية 5.

إزارها» وهو ما يُلبس في الصنف الأسفل «ثم شأنك بأعلاها» أخرجه بهذا اللفظ مالك في الموطأ.

قال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً روى هذا الحديث مسند بهذا اللفظ: «أن رجلاً سأل رسول الله - ﷺ -. . . هكذا، ومعناه صحيح ثابت» (التمهيد/ باب ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض).

وروى أبو داود عن حزام بن حكيم عن عمه عبد الله بن سعد أنه سأل رسول الله - ﷺ -: ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال: «لك ما فوق الإزار» إسناده صحيح.

ووجه احتجاج فقهاء المالكية بحديث زيد بن أسلم، هذا وهو أن: «رجلاً سأل رسول الله - ﷺ -. . .» على ما ذكر هو أن «ما» استفهم بها عن عام، وهي المواطن المباح الاستمتاع بها، فكان الجواب النبوي على وفق ذلك، فكان ما أُبيح من ذلك المستفهم عنه مستثنى من عموم ما دلَّ عليه لفظ «ما» الاستفهامية تلك، وما لم يستثن من ذلك عمَّه التحريم، والمالكية مضوا على ذلك، فحكموا بعموم التحريم فيه.

ويلحق بهذه المسألة الممثل بها ما ماثلها من المسائل وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: «وكذلك أمثال ما ذكرناه» هذا المثال، من كل ما وقع فيه الاستفهام على هذا الوجه، سواء كان «بما» أو «بمن»، أو بغيرها من أسماء الاستفهام.

## «المسألة الثالثة»

### من مسائل صيغ العموم مسألة «الموصولات»

مثل الذي والتي وفروعهما. وعمومها من جهة كونها مبهمة، وما زال العلماء يحتجون بالموصولات في مجاري تناقشهم واحتجاجهم الفقهي على إفادتها العموم، واقتضائها له وذلك «كما يحتج» أي كاحتجاج «أصحاب الشافعي على أن الذمي» وهو من ليس مسلماً أسكنه المسلمون ببلدهم، وعاهدوه على أن يؤمِّنوه في ماله ودينه وعرضه، وهو يدفع لهم الجزية «ويلزمه الظهار» كما يلزم المسلم، وذلك «بعموم قوله - تعالى -: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾[1]» الآية، ووجه الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر أن لفظ ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ﴾ عام لكل من قام به وصف الظهار سواء كان مسلماً أو غيره.

(1) سورة المجادلة، الآية: 3.

وقد وافق الشافعية على جريان حكم الظهار على الكافر الحنابلة، وقاعدة هؤلاء جميعاً ـ هنا ـ: إن كل من يصح طلاقه يصح ظهاره. وخالف في ذلك المالكية والحنفية، فذهبوا إلى أن الظهار لا يصح من الكافر، وقالوا: إن الظهار يحرم الزوجة قبل الكفارة، والذمي لا كفارة عليه، لأنه ليس أهلاً للكفارة. وبسط ذلك في كتب الفقه.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة باختصار.

ثم ذكر المصنف مسألة فرعية أخرى انبنى الحكم فيها على هذا الأصل، فقال: «**وكما يحتج**» أي وكاحتجاج «**بعض أصحابنا**» المالكية «**على حكاية**» السامع للآذان «**جميع ألفاظ الأذان**» ومنها الحيعلتان: حيَّ على الصلاة، حيَّ على الفلاح، بقوله ـ ﷺ ـ: «**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول**» رواه الجماعة لكن بلفظ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن».

ووجه الاستدلال به على ما ذكر أن «ما» اسم موصول، وهو من صيغ العموم، فاقتضى ظاهره العموم لما استدلّ به عليه.

قال ابن عبد البر: اختلف العلماء في معنى هذا الحديث بعد إجماعهم على صحته، فذهب بعضهم إلى أن الذي يسمع النداء يقول مثل ما يقول المؤذن من أول الآذان إلى آخره. وحجتهم ظاهر هذا الحديث وعمومه. (التمهيد/ باب النداء للصلاة). وجمهور العلماء على أن السامع يقول مثل ما يقول المؤذن في جميع ألفاظ الآذان إلا في الحيعلتين، فإنه يبدلهما بالحوقلة: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، وهذا قول مالك.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى فقال: «**وكاحتجاج بعضهم**» أي العلماء، والمراد به ـ أي ببعضهم ـ هنا الشافعي وأبو ثور ومالك وأهل الحجاز «**على أن من فجر**» أي زنى «**بامرأة حل له نكاح أمها وابنتها**» بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1] وما بمعنى «من» وهي ـ على كل حال ـ عامة لكل امرأة، إلا ما استثنى، والمزني بها لم تستثن، لأن الزنى لا يعتبر نكاحاً شرعياً، فبقي أصل الإباحة الشرعية في المزني بها جارياً.

قال القرطبي: «والصحيح من قول مالك وأهل الحجاز: إن الزنى لا حكم له، لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾[2] وليست التي زنى بها من

(1) سورة النساء، الآية: 3. (2) سورة النساء، الآية: 23.

أمهات نسائه، ولا ابنتها من ربائبه، وهو قول الشافعي وأبي ثور. لأنه لما ارتفع الصداق في الزنى ووجوب العدة والميراث ولحوق الولد ووجوب الحد ارتفع أن يحكم له بحكم النكاح الجائز.

وروى الدارقطني من حديث الزهري عن عروة عن عائشة قالت: سئل رسول الله - ﷺ - عن رجل زنى بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها فقال: «لا يحرم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح» (الجامع لأحكام القرآن/ عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾[1]، وهذا قول أكثر العلماء.

وذهب جماعة إلى أن من زنى بامرأة حرمت عليه أمها، وابنتها. وقد رُوي هذا القول عن عمران بن حصين، وبه قال الشعبي وعطاء والحسن وسفيان الثوري وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي، وروي عن مالك، وأن الزنى يحرم الأم والابنة وأنه بمنزلة الحلال، وهو قول أهل العراق. (ن م/ن ص).

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى، فقال: «**وكاحتجاج بعضهم**» أي العلماء «**على جواز الصلاة خلف**» الإمام «**الفاسق**» وهو غير العدل «**بقوله - ﷺ -**: «**صلُّوا خلف مَن قال: لا إله إلا الله**» أخرجه الدارقطني والطبراني من أوجه كل أسانيدها منتقدة إذ فيها متهمون بالوضع والكذب. وتمام هذا القول - الحديث -: «وصلُّوا على مَن قال: «لا إله إلا الله».

وقد ذهب الجمهور إلى جواز الصلاة خلف الفاجر - الجائر - الذي صحت صلاته لنفسه. وخالف في ذلك بعض العلماء كالإمام مالك، فشرطوا العدالة.

ثم قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «**وأمثال هذا**» الذي ذكر من الأمثلة «**كثير**» في كلام الشارع، فعلى المتشوف إلى المزيد استخراج النصوص المماثلة لما ذكر، وإجراءها على هذا الأصل عاملاً بما يقتضيه منهج النظر الفقهي في هذا الشأن من الجمع بين الأدلة، بحيث لا يحمل اللفظ على عمومه إلا بعد العلم بأنه لا يوجد ما يخصصه.

ولما أنهى المصنف الكلام على ما يفيد العموم بذاته - أي يكون عاماً بنفسه - انتقل إلى ذكر ما يكون عاماً بلفظ غيره مصاحب له في الكلام، فقال: «**وأما**» اللفظ «**العام بلفظ آخر**» بسبب لفظ آخر صاحبه في الكلام، فإنه على ضربين «**فـ**» هو «**إما**

---

(1) سورة النساء، الآية: 23.

أن **يكون**» ذلك اللفظ الذي يجلب العموم لما صاحبه «**في أول**» ذلك اللفظ «**العام**» الذي اكتسب صفة العموم مما صاحبه. وبذلك يكون إطلاق وصف العام عليه مجازاً، لأن اللفظ العام هو ما كان عاماً بذاته مثل ما تقدم من الألفاظ. وهذا ليس كذلك، لأنه إنما عرض له وصف العموم بسبب الإسناد، والتركيب.

حاصل القول: أن جالب العموم قد يكون في أول اللفظ العام به «**أو**» يكون «**في آخره**» وسيأتي «**أما**» اللفظ «**الذي**» يكون «**في أوله**» أي العام المذكور، فيجلب له العموم «**فأدوات الشرط**» المضافة لما بعدها. أما المستقلة بنفسها، وهي الداخلة على الأفعال، فإنها تفيد العموم بذاتها، مثل ما تقدم.

«و» أدوات «**الاستفهام**» هي مثل أدوات الشرط، فالمضافة منها تفيد العموم بنفسها، كما ذكر. «**والنفي في النكرة**» وسيأتي الكلام على ذلك مفصلاً في بحث النكرة المنفية «**فقط**» فلا يعم النفي في المعرفة «**والألف واللام**» ما لم تكن متحققة للعهد، فإن تحقق أنها للعهد حملت عليه، وسيأتي ما في إفادة الألف واللام للعموم من الخلاف.

«**وكل وجميع**» أما كل فإنه يفيد العموم، وأما جميع ففيه خلاف ـ كما سيأتي ذكره ـ «**فهذه**» الألفاظ المذكورة «**كما تفيد العموم فيما**» أي في الأسماء التي «**دخلت عليها**» ووقعت في أولها. وتعتبر أنها في أولها باعتبار الإسناد.

«و» بذلك فالمسائل التي يقتضي واقع حال بيان ما ذكر من الألفاظ «**هي خمس مسائل**» وهي وإن كانت ستة ألفاظ، فإن المصنف قد جمع بين «**كل وجميع**» في مسألة واحدة باعتبار ترادفهما في الاستعمال.

### «المسألة الأولى»

### المسألة الأولى من المسائل الخمس هي مسألة «أي»

وهي ـ أَي أي ـ تأتي لمعانٍ، وهي لا تفيد العموم إلا بوجهين: الاستفهام والشرط، على ما ذهب إليه الجمهور، وذهب الإمام القرافي إلى أنها تفيد العموم سواء كانت استفهامية أو شرطية، أو موصولة، أو موصوفة في النداء.

والمصنف نصَّ على أنها تفيد العموم في غيرها إذا كانت شرطية أو استفهامية فقال: «**لفظة أي الشرطية**» وهي الواقعة في سياق شرط وجواب «**تفيد العموم**» على ما ذهب الجمهور إليه في شأنها، لكنهم اختلفوا هل هي للعموم البدلي، أو الشمولي، فذهب بعضهم إلى أنها للعموم البدلي لأنها لا تتناول الأفراد إلا على

سبيل الانفراد دون الاستغراق، وذهب بعض منهم إلى أنها للعموم الشمولي.

وذهب آخرون منهم إلى أنها بمعنى «كل» إن دخلت على النكرة في كونه لاستغراق أفراد مدخوله وهي بمعنى «بعض» إن دخلت على المعرفة. وهذا القول هو الموافق لما جوزه النحاة فيها، فإن الفرق بين قول القائل: «أي رجل تضرب اضرب» وبين «أي الرجل تضرب اضرب» ظاهر لا يخفى. ومن ثم وجبت المطابقة في الضمير الراجع إلى «أي» المضافة إلى النكرة، فتقول: «أي رجلين تكرم أكرمهما» و«أي رجال تكرم أكرمهم» بخلاف الضمير الراجع إلى المعرفة فإنه لا تجري فيه المطابقة، فتقول: «أي الرجلين تكرم أكرمه» و«أي المرأتين أو الرجال أو النساء تكرم أكرمهما»، أو أكرمه بصيغة الإفراد مع رعاية التذكير والتأنيث.

والفقهاء ما زالوا يحتجون بأيّ هذه ـ أي أي الشرطية التي كلامنا فيها ـ على جريان العموم فيما دخلت عليه، وذلك «كما يحتج» أي كاحتجاج «أصحابنا» المالكية وغيرهم من الفقهاء الذين يشترطون في صحة عقد النكاح الولي ويعدون كل عقد لنكاح بدونه باطلاً «على أن المرأة العاقلة البالغة» ومثلها غير العاقلة البالغة، وإنما خص العاقلة البالغة بالذكر لأنها موضع الخلاف في هذه المسألة بين الحنفية ـ الذين لا يشترطون الولي في عقد نكاح العاقلة البالغة ـ وبين غيرهم ممن يشترطون ذلك.

وأما غير العاقلة وغير البالغة فإن جميع الفقهاء ـ حنفية كانوا أو غيرهم ـ متفقون على أن نكاحها باطل إن عقدت لنفسها «إذا عقدت النكاح على نفسها» كذا وعلى غيرها «فنكاحها باطل» لا تترتب عليه ثمرته الشرعية وهي حِلِّيّة الاستمتاع «بقوله ـ ﷺ ـ: أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن ولّيها فنكاحها باطل» رواه أبو داود بلفظ: «لا نكاح إلا بوليّ، وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليِّها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن لم يكن لها وليّ فالسلطان وليّ مَن لا وليَّ له».

«وكما يحتجون» أي وكاحتجاجنا أي المالكية «على أن جلد ما لا يؤكل لحمه» أي ما لا يجوز أكل لحمه شرعاً كالخنزير «يطهر بالدباغ» والدباغ يحصل بما يزيل الريح والرطوبة من الجلد ويحفظه من التلف والتقطيع كما تحفظه الحياة «بقوله ـ ﷺ ـ: أيما إهاب» أي جلد «دبغ فقد طهر» رواه البزار والطبراني والبيهقي ـ في شاة ميمونة ـ بلفظ: «ألا استمتعتم بإهابها فإن دباغ الأديم طهوره».

وظاهر كلام المصنف وسياقه أن المالكية كلهم يرون أن جلد الميتة إذا دبغ

يطهر طهارة شرعية، وهو ما يخالف ما عليه واقع الحال عندهم في هذه المسألة، وذلك أن جمهور المالكية ذهبوا إلى أن جلد الميتة لا يطهر بالدباغ طهارة شرعية سواء كان جلد ما يؤكل لحمه، أو كان غيره، وإنما يطهر طهارة لغوية، وعلى هذا المعنى حملوا الحديث المذكور واستثنوا من ذلك جلد الخنزير، فقالوا: إنه لا يطهر بالدباغ كما لا يطهر بالذكاة. ومثله جلد الآدمي. وذهب سحنون وابن عبد الحكم منهم إلى أن جلد الميتة إذا دبغ يطهر طهارة شرعية وإن كان جلد خنزير.

**«المسألة الثانية»**

**المسألة الثانية من المسائل الخمس مسألة لفظة**

**«أي الاستفهامية»**

وهي «تفيد العموم» الشمولي «فيما دخلت عليه» كما ذهب إلى ذلك الجمهور «أيضاً» فهي في ذلك مثل صيغ العموم المتقدمة «ولذلك» أي ولكونها تفيد العموم في مدخولها «يعم جوابها» كل ما استفهم بها عنه.

وما زال الفقهاء يحتجون بها على إفادتها العموم، وذلك «كما يحتج» عبد الرحمٰن «ابن القاسم» العتقي، أي كاحتجاجه، وهو «من أصحابنا» المالكية «على أن عتق» العبد «الكافر» ذكراً كان أو أنثى «إذا كان أغلى ثمناً» من العبد المسلم «أفضل» عند الله ـ تعالى ـ «من عتق» العبد «المسلم إذا كان» العبد المسلم «دونه» أي أقل منه «في الثمن، بما روي» من «أنه سئل ـ ﷺ ـ: أي الرقاب» عتقها «أفضل» عند الله ـ تعالى ـ، «قال» ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أغلاها ثمناً» ـ متفق عليه، وتمامه: «وأنفسها عند أهلها» ـ ووجه الاستدلال بهذا الحديث على ما ذكر أن المسؤول عنه ـ ﷺ ـ وهو الرقاب، عام. فكان جوابه بالوصف المذكور يعمها كلها، فمن كان منها متصفاً به فهو الأفضل، سواء كانت مؤمنة أو كافرة. وما ذكره المصنف من أن القائل بكون عتق الرقبة الكافرة إذا كانت أغلى ثمناً من الرقبة المسلمة هو ابن القاسم مخالف لما ذكره القرافي في الذخيرة إذ قال: «فإن كان الأغلى ثمناً كافراً فضله مالك، وخالفه أصبغ قياساً على العتق الواجب، ولأن الآخر يراعى فيه من يصرف إليه الإحسان. (كتاب العتق)، وهذا القول مستند إلى هذا الدليل وإن قال به ابن القاسم فمالك قد سبقه إليه، فنسبته إلى من قال به أولاً أولى. لكن ذلك لا يقدح في صنيع المصنف هذا، لأن ثبوت كون ابن القاسم قال بذلك يحصل غرض الاستدلال به.

ثم بعد ذكر المصنف هذا الفرع ذكر فرعاً آخر فقال: «**وكاحتجاج بعض أصحابنا**» المالكية «**على أن ذوي الأرحام**» وهم من ينتسبون إلى الموروث بالرحم، أي بجهة الأم، وهم من ليسوا من أهل الفرائض ولا هم عصبة «**بحديث جابر**» الذي أخرجه البخاري في كتاب التفسير ـ باب قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾[1] وأحمد، ومالك في الموطأ.

وذلك الحديث هو أن ابن جابر بن عبد الله «قال: مرضت فعادني رسول الله ـ ﷺ ـ فقلت: يا رسول الله إنما يرثني كلالة، فكيف الميراث؟ فأنزل الله ـ تعالى ـ آية الفرائض».

وورد في «التمهيد» لفظ: «دخل عليَّ النبي ـ ﷺ ـ وأنا مريض، فتوضأ، فصبه عليَّ، فقلت: أنه لا يرثني إلا كلالة، فنزلت آية الفرائض».

وبلفظ آخر، وهو: «مرضت فجاءني رسول الله ـ ﷺ ـ يعودني هو وأبو بكر، وهما ماشيان، فقلت: يا رسول الله، كيف أقضي عن مالي؟، كيف أصنع؟ فلم يجبني، حتى نزلت آية الكلالة».

وبلفظ آخر وهو: «اشتكيت وعندي سبع أخوات لي، فدخل عليَّ رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: يا جابر لا أراك ميتاً من وجعك هذا، فإن الله قد أنزل، وبين لأخواتك، فجعل لهن الثلثين، فكان جابر يقول: فيَّ نزلت ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾[2]. قال ابن عبد البر: ولم يكن لجابر يومئذ ولد، ولا والد لأن والده قتل يوم أُحد، ونزلت آية الكلالة بعد ذلك.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث على ما ذكر أن السؤال جرى مجرى عاماً في الاستفهام عمن يرث «**فلما**» كانت آية الفرائض جواباً عن الاستفهام المذكور «**كانت مستوعبة لمن يرث**» وهي موافقة في ذلك لمقتضى السؤال المذكور لأن الجواب يقدر فيه السؤال كما هو معلوم، وذلك يستلزم المطابقة بينهما والموافقة.

«**ولما لم يذكر فيها**» أي في هذه الآية «**ذوو الأرحام**» كأبي الأب، وابن البنت والخال، وابن الأخت، وابن الأخ للأم، والعم أخو الأب لأمه، وبنت الابن، وبنت الأخ، وبنت العم، والعمة، والخالة «**ظهر**» بمقتضى ذلك «**أنهم لا يرثون**» وهذا مذهب زيد وعمر ومالك والشافعي.

---

(1) سورة النساء، الآية: 11. (2) سورة النساء، الآية: 176.

وقال علي وابن مسعود وأبو حنيفة بتوريثهم إن لم يكن ذوو سهم من ذوي الأنساب، ولا عصبة، ولا مولى نعمة، وإذا ورثوا فهل هم كالعصبة بحيث يقدم الأقرب منهم فالأقرب، كالعصبة كما قال أبو حنيفة، أو يرث كل واحد منهم نصيب من يدلي به، كما ذهب إلى ذلك علي بن أبي طالب، وابن مسعود.

وأدلة كل طرف من المختلفين في هذه المسألة مورودة في كتب الفقه، وهذا ليس محل بسطها وإنما أوردنا هذا إتماماً للفائدة.

### «المسألة الثالثة»

### المسألة الثالثة من المسائل الخمس مسألة «النكرة في سياق النفي تعم»

وقد عبر عنها بقوله: «**حرف النفي**» أي مسألة حرف النفي، وحرف النفي «**إذا دخل على نكرة**» سواء باشرها ذلك الحرف النافي نحو: ما أحد قائماً، أو باشر عاملها نحو: ما قام أحد. وسواء كان ذلك الحرف النافي «**ما**» أو «**لم**» أو «**لن**» أو «**ليس**»، أو غيرها من أدوات النفي «**أفاد العموم**» في مدخوله وفي واقع الأمر فإن المسألة فيها، وذلك أن النكرة تنقسم إلى عدة أقسام قد ذكر بعض العلماء منها ستة أقسام، وهي:

لا: النكرة التي تلازم النفي، نحو «أحد» و«بد».

الثاني: النكرة الصادقة على القليل والكثير نحو: شيء.

الثالث: النكرة التي وقعت في سياق النفي ودخلت عليها «من» نحو: ما جاءني مِن رجل.

الرابع: النكرة الواقعة بعد «لا» العاملة عمل إن، وهي لا النافية للجنس، نحو: لا رجلَ في الدار.

الخامس: النكرة الواقعة بعد مجرور منفي نحو: ما في الدار رجل.

السادس: النكرة الواقعة بعد «لا» العاملة عمل ليس، وهي «لا» التي تسمى «بلا» الحجازية، وذلك نحو: لا رجل قائماً، بنصب قائماً ورفع رجل.

أما الأقسام الأربعة الأولى فالنكرة فيها عامة.

فتقول في القسم الأول مثلاً: «لا أحد هنا» و«لا بد» من هذا. و«لا وابر في الدار»، و«لا صافر» فيها. وهي نحو ثلاثين كلمة لا تستعمل إلا في النفي.

وتقول في القسم الثاني: «لا شيء في الدار» مثلاً.

وأما القسم الثالث والرابع فقد مر مثالاهما.

والنكرة في هذه الأقسام كلها عامة، كما ذكرنا، وأما الرابع والخامس ففي عموم النكرة فيهما خلاف.

وأما مسألة زيادة من بعد النكرة المنفية، فمن العلماء من يرى إنما هي التي استفيد منها العموم نحو: «ما جاءني من رجل» وإن قولك: «ما جاءني رجل» ليس نصاً في إفادة العموم، وإنما هو ظاهر فيه. وإذا دخلت عليه «من» صار نصاً في ذلك. ومنهم من يرى أن العموم مستفاد من النفي قبل دخول «من»، وبذلك تكون فائدتها التوكيد، وهي زائدة لفظاً لذلك، ولو لم يكن العموم حاصلاً بدونها، لما كان قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾[2] مقتضياً للعموم، والثابت أنه مقتضٍ له. وهذا القول الأخير هو الذي يظهر أنه الصواب، ومن أراد مزيد البحث والكلام في هذه المسألة فكتب الأصول المطولة تمنحه ذلك.

والفقهاء ما زالوا يستدلون بإفادة النكرة المنفية للعموم، وذلك «كما يحتج» أي كاحتجاج «أصحابنا» المالكية «على أن المال» سواء كان عيناً أو عروضا «المستفاد» سواء استفاده بميراث أو هبة، أو جائزة أو صلة، أو دية نفس، أو من جرح، أو جناية، أو وصية، أو صدقة، أو هدية، أو غلة مسكن، أو مهر امرأة، أو غير ذلك من وجوه الاستفادة «لا يضم إلى المال الذي» يملكه المستفيد، وقد «حال حوله» وصل وقت زكاته، ومعنى كلامه أن المال المستفاد بالوجوه المذكورة وما شابهها لا يضم إلى من كان عند المستفيد من المال من حيث وقت إخراج الزكاة، بل يزكى كل واحد بحلول حول إن حصل من الأول نصاب، فإن حصل من الثاني، فقد زكاهما هو وقت الثاني، فإن حصل منهما معاً فكذلك.

«بقوله ـ ﷺ ـ: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» أخرجه الدارقطني والبيهقي والترمذي بلفظ: «من استفاد مالاً فلا زكاة فيه عليه حتى يحول عليه الحول عند ربه». وقد روي هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً. والصحيح أنه موقوف على ابن عمر وأبي بكر وعائشة وعلي ورفعه ضعيف. ومذهب المالكية هذا في هذه المسألة وافقهم عليه جمع من أهل العلم.

---

(1) سورة سبأ، الآية: 3. (2) سورة البقرة، الآية: 48.

قال الترمذي: «وقد روي عن غير واحد من أصحاب النبي - ﷺ - أن لا زكاة في المال المستفاد حتى يحول عليه الحول. وبه يقول مالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق (الجامع/ باب ما جاء لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول).

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى فقال: «**وكاحتجاجهم**» أي المالكية «**بقوله - ﷺ -: لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**» تقدم الكلام عليه «**على وجوب التبييت**» إحضار نيّة الصوم ليل النهار المراد صومه «**في صوم التطوع**» وهو كل صوم ليس بواجب، والتبييت عند المالكية واجب في الفرض والنفل بلا فرق.

قال ابن عبد البر: «والتبييت عندنا في الفريضة والنافلة سواء» (الكافي/ باب متى يجب الصيام وحكم النية فيه).

وفي «شرح الدردير على مختصر خليل»: وصحته - أي شرط صحة الصوم - مطلقاً فرضاً أو نفلاً - بنية - أي بنية الصوم، ولو لم يلاحظ التقرب لله - مبيتة - بأن تقع في جزء من الليل من الغروب إلى الفجر ولا يضر ما حدث بعدها من أكل أو شرب، أو جماع أو نوم، بخلاف الإغماء والجنون فيبطلانها إن استمرا للفجر، وإلا فلا. (باب في الصيام)».

هذا مذهب المالكية في هذه المسألة، وخالفهم بعض العلماء في أمر اشتراط التبييت في صوم التطوع، إذ ذهبوا إلى أن ذلك غير مشترط فيه.

**«المسألة الرابعة»**

**هذه المسألة هي مسألة «الألف واللام»**

غير التي للعهد «**إذا دخلت على الاسم أفادت فيه العموم**» فيما دخلت عليه من ذلك «**سواء كان**» ذلك الاسم «**مفرداً**» كما ذهب إلى ذلك الجمهور. وهذا مذهب عامة الفقهاء والمبرد والبيضاوي، واختاره التاج السبكي في «شرح الإبهاج»، وصححه ابن الحاجب، وهو المنقول عن الشافعي. وعليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ورجحه الإسنوي، وهو مذهب أبي علي الجبائي من المعتزلة.

وملخص قولهم في ذلك: إنه - أي المفرد المحلى باللام - يفيد الاستغراق إذا تحقق أنه ليس للعهد الخارجي. فإن كان للعهد انصرف إليه سواء كان محققاً في ذلك أو مجملاً، مثل أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» أو على أنه للعهد الذهني كما في «أكلت الخبز وشربت الماء» فإنه

للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز، والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب، وهو مقدار معلوم، كذا ذكر المحققون.

وسواء كان ذلك الاسم المعرف مفرداً أو جمعاً، وقد ذكر المصنف ذلك بقوله: «**أو جمعاً**» فإنه يفيد العموم، سواء كان جمع تكسير كالرجال أو جمع تصحيح كالمسلمين والمسلمات، أو اسم الجمع مثل القوم، أو كان اسم الجنس الجمعي كالثمر.

واقتضاء الجمع المعرف للعموم إنما يكون إذا كانت اللام فيه للجنس والاستغراق فإن كانت للعهد الخارجي أو الذهني حملت عليه. وهذا متفق عليه. ولم يثبت عن أحد أنه خالف فيه وما ذكر عن أبي هاشم من أنه يقول: إن الجمع المعرف يحمل على الجنس مطلقاً سواء كانت اللام فيه للعهد أو لغيره، مختلف في صحته عنه. وقد نسب هذا المذهب ـ أيضاً ـ لأبي حامد الإسفرائيني، كما نسب للحنفية، وهذا قول من التحرير والتحقيق، فإن مذهب الحنفية هو أنه إذا تحقق العهد وجب الحمل عليه. هذا كله إذا تحقق العهد، فإن احتمل بأن تردد المعرف بين كون لامه للعهد وبين كونه للاستغراق، فإن الجمهور يحملونه على الاستغراق.

وذهب إمام الحرمين إلى أنه ـ أي المعرف ـ إذا تردد بين العموم والعهد فهو مجمل، ولا يحمل على أي منهما حتى تقوم قرينة تبين المراد به. وهذا قول ابن القشيري، وصححه الكيا الهراسي. هذا باختصار شديد لمذاهب جمهور الأصوليين في هذه المسألة، ومن الأصوليين من لا يرى هذا.

وقد أورد المصنف ذلك قائلاً: «**ومنهم**» أي الأصوليين «**من قال: لا تفيد**» الألف واللام «**العموم في المفرد**» ومن ذهب إلى ذلك الفخر الرازي، الذي قال: إن المفرد المعرف لا يفيد العموم مطلقاً، سواء كان للعهد، أو لغيره، إذ هو للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في: لبست الثوب، وشربت الماء، لأنه المتيقن، ما لم تقم قرينة على العموم. وقد قال بهذا القول ـ هو أيضاً ـ قبل الرازي أبو هاشم، وقد تبع مختصرو المحصول في رأيه هذا سوى البيضاوي منهم فإنه على مذهب الجمهور في ذلك. وأما الغزالي فإنه قد أتى بتفصيل في هذه المسألة، وذلك أن المفرد المعرف الذي يفيد الاستغراق عنده ثلاثة أنواع فقط، وهي:

أ ـ ما تميز فيه واحده بالتاء ـ كالتمر والتمرة ـ وقد جَعَل هذا ـ أي التمر ـ من المفرد، وقد تقدم أنه معدود من صيغ الجمع.

ب ـ المفرد الذي لا يتميز مفرده بهاء ولكنه لا يتشخص منه واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: «ذهب واحد».

ج ـ ما دلت القرينة على عمومه. هذا مذهب الغزالي في هذه المسألة.

وقد أثنى القرافي على هذا التقسيم الذي أتى به الغزالي في هذه المسألة وقال: إنه تفصيل حسن.

ثم قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**ولا جمع**» أي لا تفيد الألف واللام فيه العموم مطلقاً ـ يعني الاستغراق ـ وهذا مذهب الحنفية الذين يرون أن الجمع المحلى باللام يحمل على الجنس. فمن حلف لا يتزوج النساء ـ مثلاً حنث بتزوج واحدة.

«**ومنهم**» أي الأصوليين «**من قال**» بالتفصيل إذ قال: إن اللام «**تفيد العموم**» في الجمع وحده «**دون المفرد**» فإنها لا تفيد فيه العموم، وقد تقدم نقل هذا المذهب عن الرازي ومن وافقه في ذلك. والفقهاء ما زالوا يحتجون بعموم المفرد المعرف والجمع المعرف.

«**ومثال ذلك احتجاج بعض أصحابنا**» المالكية، ولعل مراده بهذا البعض هو ابن القاسم «**على أن بيع كلب الصيد**» أي الكلب الذي يصطاد به «**لا يجوز بقوله ـ ﷺ ـ ثمن الكلب حرام**» رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي عن جابر بلفظ: «نهى النبي ـ ﷺ ـ عن ثمن الكلب والسنور».

«**ولفظ الكلب**» أي في الحديث «**عام**» يستغرق الصالح له دفعة من غير حصر. وإنما كان كذلك «**لأنه**» اسم «**معرف بالألف واللام**» غير العهديتين. وهذا مثال للاسم المفرد المعرف «**ومثاله**» أي الاسم المعرف «**في الجمع احتجاج بعض أصحابنا**» المالكية «**على أن سؤر**» وهو ما فضل من ماء شرب منه، أي ولغ «**الكلب طاهر بما روي**» عنه ـ ﷺ ـ من «أنه ـ ﷺ ـ سئل: أيتوضأ بما أفضلت» أي أبقت «**الحمر**» من الماء بعد شربها منه «**قال: نعم**» يتوضأ به «**و**»يتوضأ كذلك «**بما أفضلت السباع**».

وفي المدونة: «قال ابن وهب عن ابن جريج: إن رسول الله ـ ﷺ ـ ورد ومعه أبو بكر وعمر على حوض، فخرج أهل الحوض فقالوا: يا رسول الله إن الكلاب والسباع تلغ في هذا الحوض، فقال: «لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقي شراباً طهوراً». والسبع: كل ما له ناب من السباع، ويعدو على الناس والدواب فيفترسها، مثل الأسد، والذئب، والنمر، والفهد، وما أشبهها «**والكلب سبع**» لأنه ذو ناب،

ويعدو على الناس والدواب ويفترس «فاندرج»أي دخل «في عموم السباع» لأن لفظ السباع عام فيشمل كل ما يصلح له.

ومن المعلوم عند المالكية ما ذكره سحنون في «المدونة» حيث قال: «قال (يعني ابن القاسم): وقال مالك في الإناء يكون فيه الماء يلغ فيه الكلب أيتوضأ به رجل؟ قال: قال مالك: إن توضأ به وصلى أجزأه. قال: ولم يكن يرى الكلب كغيره (. . .).

قال علي بن زياد عن مالك في الذي يتوضأ بماء قد ولغ فيه الكلب، ثم صلى، قال: لا أرى عليه إعادة، وإن علم (. . .).

قال علي وابن وهب عن مالك: لا يعجبني الوضوء بفضل الكلب، إذا كان الماء قليلاً. قال: ولا بأس به إذا كان الماء كثيراً كهيئة الحوض يكون فيه ماء كثير.

## «المسألة الخامسة»

## مسألة «لفظة كل أو» لفظة «جميع»

«إذا دخلت» إحدى هاتين اللفظتين «على اسم أفادت فيه العموم» فاستغرق كل ما يصلح له. أما لفظة «كل» فإنها تفيد العموم فيما دخلت عليه. وأما لفظة «جميع» فإن فيها خلافاً، والتاج السبكي شطب عليها في «جمع الجوامع» بعدما كتبها بعد «كل» لأنه رأى أنها إنما تضاف إلى معرفة، فالعموم من المضاف إليه، هذا ما ذكره المحلى. لكن الذي عليه الجمهور أن «كلاً» و«جميع» يفيدان الاستغراق فيما يدخلان عليه، ويدل على ذلك وجوه، منها:

الأول: أن قوله: «جاءني كل فقيه في البلد» يناقضه: ما جاءني كل فقيه في البلد. ولذلك يستعمل كل واحد منهم في تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق، لأن النفي عن البعض لا يناقض الثبوت في البعض.

الثاني: إن صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ولولا أن صيغة الكل غير محتملة للبعض، وإلا لما كانت مقابلة لها.

الثالث: إن الرجل إذا قال: ضربت كل من في الدار، وعلم أن في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذه اللفظة، أعني: أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه، بل جوّز أن يضربهم كلهم، فإن الأسبق إلى الفهم الاستغراق ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك،

لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر.

الرابع: أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي.

أما الأول فهو: إن السيد إذا قال لعبده: كل من دخل اليوم داري فأعطه رغيفاً. فلو أعطى كل داخل: لم يكن للسيد أن يعترض عليه، حتى إنه لو أعطى رجلاً قصيراً، فقال له: لِمَ أعطيته مع أني أردت الطوال؟ فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال، وإنما أمرتني بإعطاء مَن دخل، وهذا قد دخل. وكل عاقل سمع هذا الكلام رأى اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً.

وأما الثاني فهو: إن العبد لو أعطى الكل إلا واحداً، فقال له السيد: لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال: لأنه طويل، وكان لفظك عاماً، فقلت: لعلك أردت القصار، استوجب التأديب بهذا الكلام.

الخامس: إذا قال: أعتقت كل عبيدي وإمائي، ومات في الحال، ولم يعلم منه أمر آخر سوى هذه الألفاظ: حكم بعتق كل عبيده وإمائه.

ولو قال: غانم حر، وله عبدان اسمهما غانم: وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك.

السادس: أنّا ندرك تفرقة بين قولنا: جاءني فقهاء، وبين قولنا: جاءني كل الفقهاء، ولولا دلالة الثاني على الاستغراق وإلا: لما بقي الفرق.

السابع: معلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا إلى استعمال لفظة الكل والجميع، ولا يستعملوا الجموع المنكرة ولولا أن لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق وإلا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق: كاستعمالهم للجموع المنكرة.

فإن قلت في جميع هذه المواضع: إنما حكمنا بالعموم للقرينة، قلت: كل ما تفرضونه من القرائن أمكننا فرض عدمه مع بقاء الأحكام المذكورة.

وينفرد كل وجميع عن سائر أدوات العموم بأنهما لا يقعان خاصين، وذلك بأن يقال مثلاً: كل رجل أو جميع الرجال، ويقصد به واحد، فهذا لا يقع. بخلاف غيرهما من أدوات العموم، فإنه يقال: من جاء فأكرمه، والقصد واحد، وهكذا باقي الأدوات العمومية.

والفقهاء أخذوا بعموم هذين اللفظين، وعلى الاحتجاج بهما على ذلك مضوا

«**كما يحتج**» أي كاحتجاج «**أصحابنا**» المالكية «**على تحريم**» شرب «**النبيذ**» وهو الماء الذي طرح فيه التمر أو العنب أو نحو ذلك حتى اختلطت مادته به «**بقوله ـ ﷺ ـ: كل شراب أسكر فهو حرام**» متفق عليه، وهو مروي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ بلفظ: «سئل رسول الله ـ ﷺ ـ عن البِتْع، وهو نبيذ العسل، وكان أهل اليمن يشربونه، فقال ـ ﷺ ـ: كل شراب أسكر فهو حرام». ووجه الاستدلال بهذا الحديث على تحريم كل نبيذ سواء كان من عنب أو غيره أن الشراب بلفظ عام لكونه محلى باللام، ومقتضى ذلك أن يرجع التحريم إلى الجنس كله، كما يقال: هذا الطعام مشبع، والماء مرو، يراد به الجنس، وكل جزء منه يفعل ذلك الفعل، فاللقمة تشبع العصفور، وما هو أكبر من اللقمة يشبع ما هو أكبر من العصفور، وكذلك جنس الماء يروي على هذا الحد، وكذلك النبيذ.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى فقال: «**وكما يحتج أصحاب الشافعي على أن الزوج لا يكون ولياً في النكاح**» على من يريد أن يتزوجها هو، فلا يجوز له أن يكون ولياً على من أراد أن يتزوجها هو وإن كان من أقاربها العصبة كابن العم «**بقوله ـ ﷺ ـ: كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سِفاح، خاطب، وولي، وشاهدا عدل**» لم أقف على من أخرجه بهذا اللفظ. ووجه الاستدلال بهذا الحديث على ما ذكر عموم البطلان والفساد لكل نكاح تجرد من هذا الشرط، وهو حضور الأربعة المذكورين. وقد تحقق ثبوت العموم في ذلك نصاً بالعدد.

ولما أنهى المصنف ـ رحمه الله ـ الكلام على ما عمومه مستفاد مما دخل عليه في أوله من الأدوات المذكورة انتقل إلى ذكر ما عمومه آتٍ مما اتصل به في آخره، فقال: «**وأما**» اللفظ «**العام الذي يستفاد العموم مما في آخره**» متصلاً به «**فهو**» الاسم «**المضاف إلى المعرفة**» سواء «**كان**» اسماً «**مفرداً أو**» كان «**جمعاً. وفيه**» أي في عموم ما ذكر من الاسم والجمع المضافين «**من الخلاف**» بين الأصوليين «**ما في المعرف بالألف واللام**» من الخلاف. وقد تقدم ذكر صورة الخلاف في ذلك، وبعض من اختلف فيه.

وأما الاسم والجمع المضافان إلى المعرفة فإن في اقتضائهما الخلاف ـ كما ذكر المصنف ـ فالأصوليون يسوون بين الجمع المعرف والمضاف، ويصفون الكل بأنه يقتضي العموم على السواء. وكذلك يسوون بين المفرد المعرف والمفرد المضاف. بل المضاف أقوى من المعرف في إفادته العموم. ويدل على ذلك: أن

الذين أنكروا عموم المفرد المعرف قالوا بعموم المفرد المضاف، كالإمام الرازي.

ويجب أن يقرر هنا ـ كما في الجمع والاسم المعرفين ـ أن الجمع المضاف والاسم المضاف إنما يكون للعموم إذا لم يصرفه عن ذلك عهد، فإن وجد العهد متحققاً انصرف إليه جزماً. والفقهاء يحتجون على إفادة الاسم المضاف والجمع المضاف العموم ويجرون بناءهم للفروع الفقهية على ذلك.

«**ومثاله احتجاج أصحابنا**» المالكية «**على أن صلاة الجماعة لا تتفاضل بالكثرة**» أي كثرة المصلين، فاثنان جماعة فإن صليا مجتمعين فإنه يحصل لهما فضل الجماعة الذي يحصل لجماعة كثيرة بلا فرق، في الأجر والثواب.

وصورة هذه المسألة عند المالكية كما نصوا على ذلك هي: إن الجماعة لا تتفاضل تفاضلاً يكون سبباً في الإعادة، وإلا فلا نزاع ـ عندهم ـ أن الصلاة مع العلماء والصلحاء والكثير من أهل الخير أفضل من غيرهم لشمول الدعاء وسرعة الإجابة وكثرة الرحمة وقبول الشفاعة، لكن لم يدل دليل على جعل هذه الفضائل سبباً في الإعادة، ولا دليلاً على التفاوت في الدرجات. وقد استدلّ المالكية على التسوية المذكورة «**بقوله ـ ﷺ ـ**: «**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة**» متفق عليه.

قال الترمذي: وعامة من روى هذا الحديث عن النبي ـ ﷺ ـ إنما قالوا: «خمس وعشرين» إلا ابن عمر فإنه قال: «بسبع وعشرين».

وقد وجه هذا الاختلاف بأوجه ثلاثة:

أحدها: أنه لا منافاة بينهما، فذكر القليل لا ينفي الكثير. ومفهوم العدد باطل عند جمهور الأصوليين.

(الثاني): أن يكون أخبر أولاً بالقليل ثم أعلمه الله ـ تعالى ـ بزيادة الفضل، فأخبر بها.

(الثالث): أنه يختلف باختلاف أحوال المصلِّين والصلاة، فيكون لبعض خمس وعشرون، ولبعضهم سبع وعشرون، بحسب كمال الصلاة ومحافظته على هيأتها وخشوعها وكثرة جماعتها، وفضل وشرف البقعة، ونحو ذلك.

وقد ذكرت أوجه أخرى للجمع بين هذين الحديثين.

ثم ذكر المصنف وجه الاستدلال بهذا الحديث على هذا الذي ذكره المالكية، فقال: «**فحكم**» ـ ﷺ ـ بأن كل صلاة جماعة» قليلة كانت أو كثيرة، كيفما كانت

كميتها وكيفيتها «تفضل» في الأجر والثواب «كل صلاة فذٍّ» كيفما كان شأنه «بهذا العدد المخصوص» وهو سبع وعشرون أو خمس وعشرون «ولا يكون ذلك» الحكم «إلا إذا كانت الجماعة» قلّت أو كثرت «في درجة واحدة» من غير تفاوت بينها في كسب هذا الثواب، وهذا مثال للمفرد المضاف.

وأما مثال الجمع المضاف فقد ذكره المصنف بقوله: «ومثاله في الجمع» المضاف «احتجاج أصحابنا على أن من دخل» أي شرع «في النافلة التي يرتبط أولها بآخرها» بحيث لا تتحقق ماهيتها الشرعية إلا بتمامها، وذلك «كالصلاة والصيام» من كل ما رجح فيه أنه شيء واحد، وأن أجزاءه لا يستقل بعضها عن بعض.

وما كان كذلك فإنه «لا يجوز له» أي للشارع فيها «قطعها» اختياراً من غير اضطرار أو ضرورة معتبرة في هذا المقام «بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمّد: الآية 33] والنافلة عمل، فاندرجت تحت هذا العموم» لأنها فرد من أفراده.

قال القرطبي: «احتج علماؤنا وغيرهم بهذه الآية على أن التحلل من التطوع - صلاة كان أو صوماً - بعد التلبس به لا يجوز، لأن فيه إبطال العمل، وقد نهى الله تعالى عنه» (الجامع/ سورة محمد).

ثم ذكر المصنف مثالاً آخر للجمع المضاف فقال: «ومثله» أي مثال الجمع المضاف المذكور «احتجاج الشافعي» رحمه الله تعالى «على وجوب الكفارة» أي كفارة اليمين «في اليمين الغموس» وهي التي يقتطع بها مال امرىء مسلم، والحالف بها يعلم أنه فيها كاذب «بقوله - تعالى -: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[1] واليمين الغموس مندرجة في عموم الأيمان» لأنها فرد من أفرادها. ومن لم ير الكفارة في اليمين الغموس فإن من أدلته التي تمسك بها الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي - ﷺ - وهو قوله - ﷺ -: «خمس ليس لهن كفارة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وبهت المؤمن، والفرار يوم الزحف، ويمين صابرة يقتطع بها مالاً بغير حق» أخرجه أبو الشيخ.

## القول في العموم العرفي

هذه هي الجهة الثانية من جهات العموم الثلاثة، وهذه الجهة تأتي بعد جهة العموم اللفظي، لأنها قريبة منها من حيث إن كلاً منهما - أي العموم اللفظي

(1) سورة المائدة، الآية: 89.

والعموم العرفي ـ فيه الاقتصار على دلالة اللفظ على أعلى درجاته، وليس فيه اعتبار أمر آخر خارجي كالتلازم، والقرينة، وتقسيم الجهات المفيدة للعموم إلى هذه الأقسام الثلاثة: ما يفيده من جهة اللغة، وما يفيده من جهة العرف، وما يفيده من جهة العقل ـ أمر درج عليه الأصوليون.

والمصنف ـ رحمه الله تعالى ـ قد بيَّن ما يقصد هنا بالعموم العرفي، فقال: «**القول في العموم العرفي، وهو عموم**» اللفظ «**المحذوف**» في النص الشرعي «**الذي عينه**» وبينه «**العرف**» عرف الناس، وذلك أن للناس تعلقات مختلفة بالأشياء، فإذا ورد تعليق حكم شرعي بشيء من تلك الأشياء انصرف إلى الفعل الخاص الذي تتعلق به حاجة الناس في ذلك الشيء، فإذا حرم ما يؤكل انصرف التحريم إلى الأكل، وإذا حرم ما يلبس انصرف التحريم إلى اللبس، وإذا حرم ما ينكح انصرف التحريم إلى النكاح، لأن التكليف لا يكون إلا بفعل.

وقد أورد المصنف مثالاً على ذلك، فقال: «**ومثاله: قوله ـ تعالى ـ**: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] **فإنه**» أي إنَّ الشأن والواقع هو أنه «**لما عين العرف الاستمتاع للحذف**» هنا، لأن الفعل الذي يرتبط به الناس بالنساء ليس أكلاً ولا لباساً، ولا شرباً، ولا ما جرى مجرى ذلك، وإنما هو الاستمتاع «**لزم تعلق التحريم بجميع الاستمتاع**» وعبارة الإمام الرازي في المحصول: «تحريم وجوه الاستمتاعات» والعبارتان متحدتان في الدلالة.

«**فأما إن لم يكن عرف**» جارٍ بين الناس «**في محذوف معين**» بحيث لم يكن من الصنف الذي تتعلق به حاجة خاصة للناس، ويكون مما يسمى عند الأصوليين بالمقتضي ـ بكسر الضاد ـ وهو اللفظ الذي يتوقف صدقه على التقدير ـ وهي متساوية من حيث تعلق الحكم بها.

«**فمنهم**» أي الأصوليين «**من يرى**» جريان «**العموم في جميع المقدرات**» التي تسمى بالمقتضى ـ بفتح الضاد ـ، وإنما يجب تقدير جميع ذلك «**لأنه إن لم يعم**» إن لم يحكم بعموم «**في جميع ما يصح إضماره**» **فإنه** لا يخلو من أمرين: «**فـ**» إنه «**إما أن يتعين**» فيه «**شيء ما للإضمار أو لا**» يتعين فيه شيء، «**فإن تعين**» فيه شيء مع فرض أنه مما تتساوى فيه المقدرات «**لزم الترجيح من غير مرجح**» لأن ذلك حكم

(1) سورة النساء، الآية: 23.

بأمر لا دليل عليه «وهو باطل» كما هو مقتضى العقول السليمة والنصوص الشرعية.

«وإن لم يتعين» ذلك الشيء «لزم الإجمال» وهو خفاء دلالة اللفظ وانبهامها «وهو» حار وواقع «على خلاف الأصل» فلا يصار إليه إلا عند تعذر حمل اللفظ على معنى ما، واستحالته، وذلك بتساوي المعاني المحتملة فيه بلا مرجح لأي منها على الآخر. والقول بالإجمال يقتضي تعطيل دلالة اللفظ، وهو أمر مرغوب عنه، وقد ذهب إلى القول بعموم المقتضى ـ بفتح الضاد ـ هذا جمع من أهل العلم، منهم أكثر الحنابلة، والمالكية، وبعض الشافعية.

«ومنهم» أي الأصوليين «من التزم الإجمال» في ذلك، ولم يعده من الظاهر، لأنه لما لم يدل دليل على إرادة واحد من المعاني المحتملة فيه بعينه كان مجملاً بينها، وبذلك «رأى أن الإضمار» للمعنى الذي به صحة الكلام أو صدقه «لما كان واجباً لضرورة توقف صحة الكلام» وصدقه «عليه، وجب أن يتقدر» ذلك المعنى المضمر الذي يمكن نفيه «بقدر الضرورة» والحاجة وهي تندفع بتقدير الواحد من تلك المضمرات المحتملة، وهو الذي دلَّ الدليل الشرعي على أنه المراد. وقد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة.

«والضرورة لا تدعو إلى إضمار الجميع، فبطل إضمار الجميع» الذي ذهب إليه من تقدم ذكره من أهل العلم. والقائلون بإضمار البعض فيه هم جمهور العلماء، ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، وابن السمعاني، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وابن الحاجب.

وأهم ما استدلوا به أن الإضمار على خلاف الأصل، والمقصود حاصل بإضمار البعض، فوجب الاكتفاء به، ضرورة تقليل مخالفة الأصل.

«ومثاله» أي النص الشرعي الذي يجري فيه ما ذكر «ما احتج به» بعض أصحابنا المالكية «على تحريم الانتفاع بشيء من الميتة مطلقاً» سواء كان عصباً أو جلداً وإن دبغ «وذلك» هو «قوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[1] فإنه» أي الشأن «لما تعذر» استحال «تعلق التحريم بالميتة نفسها» لأنها ذات، والأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين «وجب الإضمار» أي التقدير.

«ولما لم يتعين شيء معين وجب إضمار كل مقدر يصح إضماره» كيف ما

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

كان، سواء كان فعلاً متعلقاً بعادة، أو عبادة «**والانتفاع منها**» من تلك المضمرات المقدرات «**فوجب تعلق التحريم به**» كما وجب تعلقه بغيره من المضمرات ـ المقدرات ـ «**ومن يمنع العموم**» أي عموم المقدرات فإنه يمضي على خيارين: «**فقد يلتزم الإجمال**» في ذلك، ويتوقف في الحكم، ثم يبحث عن الدليل الخارجي المبين لهذا الإجمال. هذا هو الاختيار الأول.

والاختيار الثاني ذكره المصنف قائلاً: «**وقد يرى**» أن هذا اللفظ ظاهر في معناه، وذلك «**أن العرف عين المراد**» به «**وهو الأكل**» كما تقدم بيان ذلك في الكلام على الظاهر في أول هذا الكتاب، وهذا المثال الذي ساقه المصنف هنا إنما يصلح مثالاً للعموم الذي عينه العرف لا لما لا عرف له يبينه الذي ساقه بعده.

فإن قيل: بأن ما له عرف يعين المراد منه ـ أيضاً ـ مما جرى فيه هذا الخلاف، فمن الناس من يرى أنه مجمل، ولذلك أورد فيه المصنف هذا المثال، قلت: بأن ذلك يلزم ذكر هذا المثال بعد ذكر هذا الصنف، وليس بعد ذكر الصنف الآخر، وهو ما ليس له عرف يعين المراد منه، الذي مثاله هو ما ذكره بعد هذا المثال بقوله: «**ومثال ذلك**» يعني الذي يجري فيه ما ذكر «**استدلال الشافعية على سقوط القضاء عمن**» أي عن الصائم الذي «**أفطر ناسياً**» سواء أفطر بجماع أو غيره «**بقوله ـ ﷺ ـ: رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» تقدم تخريجه.

«**فإنه لما لم يرتفعا بنفسيهما**» كما هو معلوم بضرورة الحس والمشاهدة على قطع «**علم من ضرورة صدق الشارع**» عليه الصلاة والسلام «**أن في الكلام حذفاً**» أي لفظاً محذوفاً وبه يستقيم الكلام و«**يفضي تقديره إلى صدقه**» أي الشارع ـ عليه الصلاة والسلام ـ.

«**ولما لم يتعين**» ذلك اللفظ المحذوف «**وجب إضمار كل ما يصح إضماره**» كالعقوبة والضمان والقضاء والحساب «**والقضاء مما يصح إضماره**» لأنه من المقدرات ـ المضمرات ـ التي يستقيم ذلك الكلام بتقديرها ويصدق «**فكان**» لذلك «**مرفوعاً**» عمن أفطر ناسياً «**والكلام فيه**» في هذا الإشكال، وفي الجواب عنه «**كما تقدم**» في الكلام المتقدم، بحيث يقول المخالف مجيباً عن استدلال الشافعية هذا بأن إضمار الكل يلزم منه مخالفة الأصل، والغرض يحصل بتقدير بعض مما يصحُّ إضماره وتقديره، وكان ذكر ما عداه مستغنى عنه، وبذلك يكون الاستدلال بعموم المقتضى في إسقاط القضاء عمن أفطر ناسياً ضعيفاً، فلزم القول بخلافه.

### «القول في العموم العقلي»

هذه هي الجهة الثالثة من الجهات الثلاث التي تفيد العموم وبعض الأصوليين ـ كأبي الحسن البصري ـ يسميها جهة المعنى.

ومدار هذه الجهة على ما قارن اللفظ من أمور تفيد العموم، وهي ضروب، منها ما ذكره المصنف بقوله: «فمنه» أي العموم العقلي «عموم الحكم لعموم علته» وذلك بأن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضي ذلك ثبوت الحكم في كل ما وجدت فيه تلك العلة.

وأمثلة هذا الصنف كثيرة في مسلك ثبوت العلة بالنص، في مسالك العلة «كما في القياس» الذي العلل فيه ثابتة بالنص مثل قول النبي ـ ﷺ ـ في الهرة: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، وسها ـ عليه الصلاة والسلام ـ فسجَد» فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا.

«ومنه» أي العموم العقلي عند من يرى أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم لزوماً أي عقلاً، وهم الحنفية «عموم المفعولات التي يقتضيها الفعل المنفي» ماضياً كان، أو مضارعاً «كقولك: لا أكلت، فإنه» أي من حلف بهذه الصيغة «يحنث بكل مأكول» أكله، لأن حلفه جرى على نفي الماهية، وهي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع المواكيل، فإن أكل مأكولاً كيفما كان فإنه يحنث، لأن في ذلك نقصاً لما حلف على تركه، وهو الأكل مطلقاً. ولا يمكن أن يجمع بين رفض، وإثباته عقلاً.

ومن ثم قال الحنفية: إن من قال «لا آكل» أو «إن أكلت فأنت طالق» أو «فعبدي حر» يفيد كلامه العموم بالنظر إلى المأكول. فلو قال: «نويت طعاماً خاصاً» لم ينفعه ذلك، بناء ـ عندهم ـ على ما تقدم من أن النفي في ذلك للماهية، وهي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع المواكيل.

«إلا أنه» إن صرح بالمفعول ـ كما لو قال: «والله لا أكلت شيئاً» ونوى شيئاً مخصوصاً بعينه نفعته نيته ولا يحنث بغير ما نوى أنه لن يأكله، وكذلك إذا قال: لا كلمت رجلاً، ونوى رجلاً بعينه نفعه ذلك «لأن العموم فيه» أي في هذا اللفظ، وهو قول: لا «أكلت شيئاً لغوي» ودلالة اللفظ يؤثر فيها القصد، والغرض بها «ولو لم يصرح بالمفعول لكان عموماً عقلياً» عند الأحناف «ضرورة أن الأكل يستدعي» يستلزم «مأكولاً» وكل ما ثبت بدلالة الالتزام فهو عقلي. هذا هو حكم هذه المسألة فقهاً عند الأحناف.

وأما عند المالكية فقد أشار إليه المصنف بقوله: «فإن نوى شيئاً مخصوصاً بعينه نفعته نيته» وقبل منه مدعاه في ذلك «عندنا كما في العموم اللغوي، ولم تنفعه» نيته «عند الحنفية لأن العموم عندهم» هنا ـ كما تقدم ذكره ـ «عقلي» وهو «لا يقبل التخصيص» لأن تخصيصه يفضي إلى نقضه، فلو قيل: حرمت الخمر للإسكار، فإن ذلك يقتضي أن يكون علة له، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول، وكلما انتفت ينتفي، فإنه لو وجد إسكار من غير تحريم في مشروب ما كان ذلك نقضاً لتلك القاعدة.

وهذا الذي ذهب إليه الحنفية في هذه المسألة، أن من قال: «لا آكل» حكم عليه بأنه يحنث، غير مرضي عند جمهور العلماء، الذين يرون أن هذا الذي ذهب إليه الحنفية هنا لا دليل عليه، بل هو دعوى مجردة، يدل على بطلانها قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «وإنما لكل امرىء ما نوى» وهذا الحالف إذا نوى شيئاً يكون له، والأصل عدم المانع من النية حتى يردّ دليل على وجوده.

ثم إن النحاة اتفقوا على أن المصدر إذا وقع بعد الفعل يفيد التوكيد فقط مثل قوله مثلاً: «لا أكلت أكلاً» فأكلاً هذا مصدر للفعل ـ أكل ـ الواقع قبله ـ والتأكيد للفعل لا ينشيء حكماً، بل هو ثابت قبله، فإذا صح اعتبار النية مع وجوده، صح اعتبارها بدونه من باب أولى.

وإدراج هذه المسألة ـ وهي كون حذف المفعول مفيد للعموم ـ فيما يستفاد عمومه من جهة العقل، جرى فيه المصنف على مذهب الحنفية، وبذلك خالف ما عليه غير الحنفية فيما يقتضي العموم من جهة العقل، إذ من المعلوم أن غير الحنفية إنما يذكرون فيما يقتضي العموم عقلاً ثلاثة أمور، أحدها: اللفظ المفيد للحكم وللعلة، وقد ذكره المصنف.

ثانيها: اللفظ الواقع جواباً لسؤال كما لو سئل النبي ـ ﷺ ـ عمن أفطر؟ فقال: «عليه الكفارة» فيعلم أنه يعم كل مفطر.

ثالثها: مفهوم المخالفة عند من يقول به ـ مثل قوله ـ ﷺ ـ: «مطل الغني ظلم» (متفق عليه). فإنه يدل بمفهومه على أن مطل غير الغني عموماً لا يكون ظلماً.

هذه هي ضروب ما يقتضي العموم عقلاً. ولعل المصنف ذكر ما حذف فيه المفعول وإن لم يكن يراه المالكية عاماً من جهة العقل لبيان ليس ما قصد إليه من

بيان طرق بناء الفروع على الأصول، لأن هذا الذي ذكره هو ما وقع فيه الخلاف، وبنى على الخلاف فيه، الخلاف في الفروع الفقهية المبنية عليه، فكان أليق بهذا الذي هو فيه، وهو بيان طرق بناء الفروع على الأصول، والله أعلم.

ثم ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ مسألتين ختم بهما باب العموم هذا، فقال: «ولنختم العموم بذكر مسألتين» من المسائل الأصولية التي وقع الخلاف بين العلماء في كون موضوعيهما مما يقتضي حمله على ما صلح له.

«المسألة الأولى» فيما «إذا كان اللفظ» لفظاً «مشتركاً بين معنيين» حقيقة أو معانٍ أو كان «حقيقة في أحدهما» إن كان مشتركاً بين معنيين، أو في أحدها إن كان مشتركاً بين معانٍ متعددة «ومجازاً في» المعنى «الآخر» أو المعاني الأخرى «ففي عمومه» أي جواز استعماله «فيهما معاً» إن كان لمعنيين فقط، أو في جميع معانيه إن كان لمعانٍ متعددة «إذا لم تكن قرينة» تدل على أنه لمعنى واحد منهما أو منها فقط أو على أنه لجميع معانيه «خلاف» بين أهل العلم.

أما اللفظ المشترك بين معنيين أو معانٍ متعددة حقيقة، أي بأن كان ذلك اللفظ موضوعاً لمعنيين أو معانٍ متعددة وضعاً أوليا فقد ذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين، ومنهم الشافعيُّ، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، إلى جواز استعماله في جميع معانيه ـ أي ذهبوا إلى أنه يجري مجرى اللفظ العام ـ واستدلوا على ذلك بأنه وقع في نصوص شرعية منها قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾(1) فإن الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الدعاء. وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(2) وشهادته ـ تعالى ـ علمه، وشهادة غيره إقراره بذلك. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾(3) والنكاح العقد والوطء مرادان منه، إذا قلنا النكاح مشترك. وإطلاق اللفظ على معنييه أو معانيه مجاز لا حقيقة. هذا مختار الشافعي، وهو ما مال إليه إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب، وابن السبكي. وقيل: حقيقة. ونقل هذا القول عن المعتزلة والباقلاني، إن صح الجمع بين ذلك المعنيين أو تلك المعاني. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(1) سورة الأحزاب، الآية: 56.
(2) سورة آل عمران، الآية: 18.
(3) سورة النساء، الآية: 22.

وأما المذهب الثاني، فقد ذكره المصنف بقوله: «**والمحققون لا يرون عمومه**» وممن قال بهذا القول الحنابلة، والكرخي من الحنفية، وأبو هاشم، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة، والفخر الرازي، والغزالي، وإمام الحرمين من الشافعية، ونقل عن مالك، وأبي حنيفة.

وإنما لا يرى هؤلاء عموم المشترك «**لأن العموم**» في اللفظ العام «**تابع للعموم في المعنى**» فلا بدَّ من معنى يجمع بين الجزئيات التي تندرج تحت لفظه «**فإذا لم يكن بين المعنيين**» أي المدلولين «**قدر مشترك يستعمل اللفظ فيه وجب أن لا يعم**» جميع مدلولاته وذلك كالعين الباصرة، والعين الجارية - عين الماء - فإنه لا يوجد معنى مشترك بينهما يستعمل فيه لفظ العين. بخلاف ما له معنى مشترك بين مدلولاته كلفظ الإنسان وغيره من أسماء الأنواع والأجناس، فإن ذلك موضوع للقدر المشترك بين معانيه والجزئيات المندرجة تحته، فالإنسان - مثلاً - موضوع للقدر المشترك بين أفراده، وهو الحيوان الناطق. ومثله كل لفظ عام فإنه موضوع لمعنى مشترك بين أفراده بوصف الكلية، مثل المشركين، والرجال (. . .) والأمر - صيغة اِفعل - عند من يقول إنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وهو الإذن برفع الحرج عن الفعل. وقد قيل في الأمر هذا صيغة «اِفعل» إنه موضوع للقدر المشترك - كذلك - بين الوجوب والندب، وهو الطلب، ومثل الأمر في هذا النهي - لا تفعل - عند من يرى أنه موضوع للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو مطلق طلب الترك. هذا ما يتعلق باللفظ المشترك بين معنيين أو معانٍ حقيقة.

أما المشترك بين حقيقة ومجاز، فإن جواز استعماله فيهما فيه خلاف، لكن القول باستعماله فيهما ليس مثل القول باستعمال المشترك بين حقيقته، أو حقائقه، وذلك أن بعض من ذهب إلى جواز استعمال اللفظ المشترك في حقيقته أو حقائقه، أنكر جواز استعمال اللفظ المشترك في حقيقته ومجازه.

ومن ذلك البعض أبو بكر الباقلاني الذي قال: استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه محال، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز استعمال اللفظ فيما لم يوضع له، وهما متناقضان.

وهذا القول هو الذي يظهر رجحانه، وإن ذهب إلى خلافه بعض أهل العلم كالشافعي، والحنابلة.

إذا علمت هذا أدركت أنه لا تسوية بين مسألة استعمال اللفظ المشترك في

حقيقته أو حقائقه، وبين مسألة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه من حيث رأي العلماء فيهما، وحال دلالتهما. والمصنف ظاهر كلامه التسوية كما يظهر من الجمع بينهما، وإيراد آراء أهل العلم فيهما من غير فرق فكان من قال بالجواز في إحداهما يقوله في الأخرى وإيراد التمثيل لهما على نسق واحد مما يشعر بأن النظر فيهما جارٍ على سبيل واحد، وأنه لا فرق بينهما، وهو ما يدرك أنه غير صحيح مما تقدم من أن اللفظ المشترك بين معنييه أو معانيه حقيقة أقوى من اللفظ الذي له حقيقة ومجاز من حيث استعمالهما فيما دلا عليه من المعاني على وجه الجمع والاستغراق.

ولما ذكر المصنف آراء أهل العلم في هذه المسألة بإيجاز أورد أمثلة لهاتين المسألتين، فقال: «**ومثال المشترك**» بين معنيين «**ما**» أي الدليل الشرعي الذي «**احتج به الشافعية على أن طلاق المكره**» على الطلاق «**لا يلزم**» شرعاً «**وهو قوله ـ ﷺ ـ: لا طلاق في إغلاق**» رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه عن عائشة بلفظ: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق». «**والإغلاق في اللغة: الإكراه**» ففي تاج العروس: «**والإغلاق: الإكراه**». قال ابن الأعرابي: أغلق زيد عمراً على شيء يفعله، إذا أكرهه عليه. وفي الحديث: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» أي في إكراه، لأن المغلق مكره عليه في أمره، ومضيق عليه حتى يطلق. (غلق).

وقد ذهب إلى أن طلاق المكره لا ينعقد، عمر، وعلي، وابن عباس، وابن عمر، والزبير، والحسن البصري، وعطاء، ومجاهد، وطاوس، وشريح، والأوزاعي، والحسن بن صالح، ومالك، والشافعي وغيرهم.

«**فتقول الحنفية**» رادين هذا الاستدلال «**لفظ الإغلاق**» لفظ «**مشترك بين الجنون**» لم يردّ تفسيره في المعاجم اللغوية المعروفة ـ على ما رأيت بهذا المعنى ـ. نعم، قال الشوكاني: وقيل: الجنون. واستبعده المطرزي.

«**والإكراه في اللغة**» وقد تقدم أن تفسيره بذلك وحده هو المورد في كتب اللغة المشهورة كالقاموس، ولسان العرب. وإذا كان مشتركاً بين هذين المعنيين فهو مجمل، «**فلا يحمل على الإكراه**» وحده «**إلا بقرينة**» تدل على أنه هو المعنى المراد منه. وهذا الذي ذكر هنا في لفظة الإغلاق هذه من أنها مشتركة لا يصح، لأن المشترك هو ما علم على قطع بأنه مشترك ـ كالعين ـ وجرى العمل به على أنه كذلك في كلام الناس ـ إذ الاشتراك خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل يقتضيه ـ

أما لفظ الإغلاق هذا، فإن كونه مشتركاً غير ثابت، لأن الإغلاق لم يثبت أنه يدل على معنى آخر سوى الإكراه، وبذلك فهو ليس مشتركاً. هذا ما يتعلق بثبوت اشتراك ما ذكر.

وأما الجواب الفقهي عن هذا الذي ذكره الحنفية هنا، فقد أورده المصنف بقوله: «**والجواب عند الشافعية**» هو «**أن الإغلاق لما كان**» لفظاً «**مشتركاً بين الجنون والإكراه**» كما تقدم ذكره «**كان**» لفظاً «**عاماً في الجنون والإكراه**» يستغرقهما دفعة وبذلك فهو ظاهر فيهما. وبذلك فهو ليس مجملاً، فهذا مثال فقهي للمشترك بين حقيقتين.

وأما مثال الدال على الحقيقة والمجاز فقد أورده المصنف بقوله: «**ومثال**» ما يجري فيه «**الحقيقة والمجاز ما**» أي اللفظ الذي «**احتج به بعض أهل العلم**» كابن عباس والحسن البصري وكابن عطية «**على أن**» الشخص «**المدعو إلى تحمل الشهادة تلزمه الإجابة**» إلى ذلك. وبذلك يكون «**كالمدعو بعد التحمل**» للشهادة «**إلى الأداء**» فإنه يجب عليه أداؤها بلا خلاف «**وذلك**» الذي يجري فيه ما ذكر «**قوله تعالى**: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾[1]» والشاهد يطلق حقيقة على من تلبس بحمل الشهادة، ومجازاً على من كان سيتلبس بها «**فوجب العموم**» أي عموم الوجوب «**في التحمل**» للشهادة «**والأداء**» لها.

«**فيقول الجمهور من العلماء**» رادّين هذا الاستدلال الذي ذهب إليه من قال بالعموم هنا «**إنما الشاهد حقيقة فيمن تحمل**» الشهادة «**فأما من لم يتحمل**»ها «**فتسميته شاهداً مجاز**» وسمي بذلك «**باعتبار ما**» أي الحال الذي «**يؤول**» أي يصير «**إليه**» وذلك «**كتسمية العصير**» من العنب مثلاً «**حال عصره خمراً**» كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[2].

«**والأولون**» الذين قالوا بعموم الشاهد لمن تحمل، ولمن طلب منه التحمل «**يسلمون أن اللفظ**» أي لفظ الشاهد «**مجازاً في المدعو إلى التحمل**» للشهادة، «**ويدعون عموم اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه**» كما تقدم. والأمثلة الفقهية المختلف فيها بناء على الاختلاف في هذه القاعدة الأصولية متعددة.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 282. (2) سورة يوسف، الآية: 36.

## «المسألة الثانية»

## وبها ختم الحديث عن هذا السبب، وهو السبب السابع من أسباب اتضاح الدلالة من جهة الوضع

وهذه المسألة هي «العام» أي اللفظ العام «ظاهر في» الدلالة على «جميع أفراده» وليس قطعياً فيها على قول الجمهور، خلافاً للحنفية. «ولكنه قطعي في» الدلالة على «أقل الجمع» لأنه لا يحتمل خروجه بالتخصيص بل ينتهي إليه التخصيص. هذا إذا كان اللفظ العام جمعاً وما في معناه كالناس والجيل.

فإن كان غير جمع، بأن كان مفرداً كمن، والمفرد المعرف وما شابه ذلك، فقيل: قطعي في الواحد، وقيل غير ذلك، كما يأتي بيانه. ولم يفرقوا هنا بين جمع الكثرة وجمع القلة في هذا الشأن على ما صرح به السعد وغيره، وسيأتي ما يدل عليه كلام المصنف من مذهب له في المسألة هذه مختاراً له.

«وقد اختلف في أقل الجمع» ما هو «فقيل: ثلاثة» وهذا مذهب الجمهور من الأصوليين، والنحاة، والفقهاء، والصحابة، وأئمة اللغة، وهو مذهب أحمد وأصحابه، ومالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وجماعة من أصحاب الشافعي ومشايخ المعتزلة، وأكثر المتكلمين، وأكثر أصحاب مالك. وهو مذهب الغزالي في «المنخول».

«وقيل اثنان» وهو مذهب عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ، وداود الظاهري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، وجماعة من أصحاب الشافعي، والقاضي أبي جعفر السمناني، وعبد الملك بن الماجشون، وأبي الوليد الباجي، وعلي بن عيسى النحوي، والغزالي، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الأشعري. قال الشوكاني: «قال أبو الوليد الباجي: إنه مذهب القاضي أبي بكر بن العربي المعافري، وحكاه ابن الدهان، النحويُّ عن محمد بن داود، وأبي يوسف، والخليل، ونفطويه، قال: وسأل سيبويه الخليل، فقال: اثنان جمع. وعن ثعلب: أن التثنية جمع عند أهل اللغة. وحكاه الآمدي، وابن خويزمنداد عن مالك، قال أبو الوليد الباجي: «وحكاه عنه أيضاً محمد بن الطيب». ونسبه محب الله لسيبويه، ونسب إليه ابن خروف المذهب الأول. قال الشوكاني: «وهذا المذهب هو الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع، وهو السابق إلى

الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة. . .» يريد المذهب الأول.

«وعلى» الاختلاف في «ذلك» اختلف عبد الله «بن عباس وزيد بن ثابت» أعلم الصحابة بالفرائض «في أن الأم تحجب» أي تنقل «عن الثلث» أي ثلث المال الذي هو أصل فرضها «إلى السدس» أي سدس المال «بالأخوين الاثنين أو لا تحجب» بهما بل لا بدَّ من أن يكون ثلاثة من الإخوة فصاعداً «فزيد يحجبها» أي يحكم بنقلها من الثلث إلى السدس بهما بناء على أن المراد بالإخوة في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[1] اثنان من الإخوة فقط.

«وابن عباس لا يحجبها» أي لا يحكم بنقلها المذكور «إلا بثلاثة» من الإخوة. والمشهور أن الذي وقع الخلاف بينه وبين ابن عباس هو عثمان، فقد أخرج ابن خزيمة والبيهقي والحاكم أن ابن عباس قال لعثمان ـ حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين ـ قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ وليس الأخوان إخوة في لسان قومك، قال عثمان: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي، وتوارثه الناس.

«وقد اختلف» أهل «المذهب عندنا» معشر المالكية «في» القدر الواجب على «المقر » بكسر القاف «لغيره بدراهم» بأن قال ـ مثلاً ـ عليّ دراهم لك «فقال» الإمام «مالك» بن أنس «يلزمه» أي هذا الشخص المقر «ثلاثة دراهم» بناء على أنه أقل الجمع «وقال» عبد الملك «بن الماجشون يلزمه درهمان» فقط، وهذا الخلاف وقع «بناء على الخلاف» الجاري «في أقل الجمع» ما هو «و» مذهب الجمهور «هو أن أقل الجمع حقيقة ثلاثة» كما تقدم ذكره «إلا أنه قد يطلق لفظ الجمع» كدراهم ورجال «على الاثنين مجازاً «كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾[2] والمراد موسى وهارون. وقوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا﴾[3] والمراد يوسف وأخوه. وقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾[4] والمراد داود، وسليمان.

وقد رد جمع كون ما ذكر دالاً على التثنية، وأجابوا بأن المراد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ موسى وهارون، وفرعون وقومه، وفي قوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا﴾ يوسف وأخوه، وشمعون الذي قال: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ

---

(1) سورة النساء، الآية: 11.
(2) سورة الشعراء، الآية: 15.
(3) سورة يوسف، الآية: 83.
(4) سورة الأنبياء، الآية: 78.

﴿ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِيۖ﴾[1]. وفي قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾[2] داود وسليمان.

والمحكوم له «وعليه» يعني على أقل الجمع «ينبني غاية ما يخرج منه» أي الجمع «بالتخصيص» يعني غاية ما يبقى منه، لأنه مصب النظر، نعم تصريحه بغاية ما يخرج منه يفضي إلى درك غاية ما يبقى الذي هو المراد دركه، والراجح أن يردّ الضمير في منه من قوله «ما يخرج منه» إلى العام، بناء على رأي من قال بأنه يجوز تخصيص جميع ألفاظ العموم إلى أقل الجمع. وبهذا يعلم أنه يمكن أن يكون مذهب المصنف في هذه المسألة هو هذا، ويوجب هذا ما صدر به كلامه في هذه المسألة، فتأمله.

وفي مسألة أقل الجمع هذه مذاهب أخرى، منها:

أ ـ مذهب من قال: إن أقل الجمع واحد، هكذا حكاه الأصوليون. وأخذ من كلام إمام الحرمين، كما ذكر ابن فارس في فقه اللغة صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[3] والمراد بالمرسلين هنا الذي عنده علم من الكتاب.

ب ـ مذهب من قال بالوقف. وحكي هذا المذهب عن الآمدي. وفي ثبوته نظر إذ إنما أشعر به كلامه منه ـ أي كلام الآمدي ـ إذ قال في آخر المسألة: «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازم». هذا كلامه، ومجرد هذا لا يكفي حكايته مذهباً.

كما أن في مسألة المقدار الذي يجب بقاؤه بعد التخصيص ـ أيضاً ـ مذاهب أخرى غير ما ذكر، منها: مذهب من قال إنه يجوز التخصيص إلى الواحد في جميع ألفاظ العموم. وقد نسب القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» هذا القول للجمهور.

ومنها: مذهب من قال إنه يجوز التخصيص إلى أقل الجمع مطلقاً. وقد تقدم أن مقتضى كلام المصنف ـ التلمساني ـ يدل على أنه الذي اختاره حيث قال: «العام ظاهر في جميع أفراده، ولكنه قطعي في الدلالة على أقل الجمع».

ومنها: مذهب من قال: إنه لا بدَّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وهذا مذهب الأكثر، وإليه ذهب الغزالي والرازي والمعتزلة، وأكثر أصحاب الشافعي، وغيرهم.

---

(1) سورة يوسف: الآية 80.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 78.
(3) سورة النمل: الآية 35.

ومنها: مذهب ابن الحاجب القائل: إن كان التخصيص بالاستثناء أو البدل جاز إلى الواحد، نحو: أكرم الناس إلا الجهال. وإن كان بالصفة أو الشرط فإنه يجوز إلى اثنين نحو: أكرم القوم الفضلاء. وإن كان التخصيص بمنفصل، وكان في العام المحصور القليل جاز الى اثنين نحو: قتلت كل زنديق، وكانوا أربعة ولم تقتل إلا اثنين جاز، وإن كان العام غير محصور، أو كان محصوراً كثيراً، جائز بشرط كون الباقي قريباً من مدلول العام.

حاصل القول: أن مذهب المصنف ـ كما يؤخذ من كلامه ـ أنه يجوز تخصيص العام إلى أقل الجمع لأنه قطعي في ذلك.

ومذهب الجمهور أن أقل الجمع ثلاثة، والتخصيص يجوز إلى واحد. ومن الأصوليين من ينسب للجمهور غير هذا القول، إذ ينسب إليهم القول بأنه يجوز التخصيص إلى ما يقرب من مدلول العام. ولكن بعض الأصوليين يرى أن نسبة هذا القول إلى الجمهور غير جيد.

**«السبب الثامن»**

**من الأسباب الثمانية التي تصح بها الدلالة**

**من جهة الوضع**

**«الإطلاق»** أي إطلاق اللفظ مصروفاً للدلالة على الماهية **«وفي مقابلته التقييد»** وهو تقييد اللفظ بما يقصره من صفة على نوع أو فرد من الماهية التي يدل عليها ذلك اللفظ مطلقاً.

**«اعلم أن اللفظ إذا كان شائعاً»** لا يدل على نوع معين، أو فرد معين **«في جنسه»** وإنما يصدق على كل فرد من أفراد ذلك الجنس، وذلك لأن معنى الشائع هنا هو ما دلَّ على حصة من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي، كرقبة، ورجل، ورقبتين، ورقاب، ورجلين، ورجال **«يسمى مطلقاً»** وخرج بقوله **«شائعاً في جنسه»** الشائع في نوعه، نحو ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[1].

وتعريف المصنف للمطلق بهذا موافق لابن الحاجب والآمدي، ومن وافقهما الذاهبين إلى أن اللفظ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية، مع قيد الوحدة

(1) سورة النساء، الآية: 92.

الشائعة، والمعتصم به في ذلك هو: إن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان، فلا تطلب، وإلا امتنع التكليف.

وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها، وقد نصر بعض الأصوليين هذا الذي ذهب إليه ابن الحاجب والآمدي هنا بأنه الموافق لأسلوب الأصوليين، لأن كلامهم في قواعد استنباط أحكام أفعال المكلفين، والتكليف متعلق بالأفراد دون المفهومات الكلية، التي هي أمور عقلية، بل ويوافق أسلوب المناطقة ـ أيضاً ـ فإن المطلق عندهم موضوع القضية المهملة، لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية، والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية، والحكم في الجميع متعلق بالأفراد.

وأما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي، فقد صرح المناطقة بأنها لا اعتبار لها في العلوم.

وحيث علم أن التكليف إنما يتعلق بالماهية باعتبار وجودها في الأفراد فأخذ وجودها في الأفراد قيداً في التعريف كما صنع ابن الحاجب والآمدي، فإن المطلق عندهما هو الدال على الماهية مع الوحدة الشائعة هو الأولى، ويجب أن يعلم أن ابن الحاجب والآمدي لم يجعلا المطلق كالنكرة وإن كان ظاهر كلامهما ذلك، لأنهما لم يجعلا المطلق هو الواحد الشائع فقط ـ كما هو شأن النكرة ـ بل جعلاه الواحد الشائع في المفرد والاثنين الشائعين في التثنية والثلاثة مثلاً الشائعة في الجمع. وبهذا يعلم مذهبهما على تمامه. وبهذا يتحقق أن الجميع ـ أي جميع الفقهاء والأصوليين والمناطقة ـ قائل بالفرق بين المطلق والنكرة.

«والأصل في اللفظ المطلق بقاؤه على إطلاقه» وجريانه عليه، لأن ذلك مقتضى دلالته وضعاً، فلا يخرج عن ذلك وهو مطلق «ومثاله» أي الذي جرى فيه النظر الفقهي «ما احتج به الحنفية على أن الرقبة الكافرة تجزىء» تصح وتكفي «في كفارة الأيمان» جمع يمين. والمراد به هنا الحلف «بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1]» من غير تقييد وفي كفارة الظهار أيضا بقوله تعالى: "فتحرير رقبة" من غير تقييد كذلك.

«فتقول المالكية والشافعية» رادين قول الحنفية هذا «المراد بالرقبة في الآيتين» آية اليمين وآية الظهار «الرقبة المؤمنة» فلا تجزىءُ الكافر في ذلك، وذلك لأن

(1) سورة المائدة، الآية: 89.

الإيمان شرط في إجزائهما «كما صرح به سبحانه في كفارة القتل» وذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾[1] وإذا قيدت هنا بالإيمان اقتضى ذلك تقييدها بذلك في غيره وذلك عملاً بقاعدة حمل المطلق على المقيد.

«والجواب عند الحنفية» عن هذا «أن ذلك» التقييد «تقييد للفظ المطلق» في الآيتين، وهو الرقبة.

«والأصل بقاؤه» أي ذلك المطلق «على إطلاقه» لأنه الظاهر فيه.

وهذا الذي ذهب إليه الحنفية من عدم حمل المطلق على المقيد هنا هو الراجح، وذلك لوقوع الاختلاف في أسباب الكفارة في تلك المواضع ـ القتل، والظهار، واليمين ـ، والمرجح فيما كان كذلك ـ وهو ـ اتحاد الحكم واختلاف السبب ـ أن لا يحمل فيه المطلق على المقيد. والمالكية أغلبهم على هذا، كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب المالكي، وقد نصر الرازي في «المحصول» هذا القول، وكذلك إمام الحرمين الجويني في «البرهان» وقال: «ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ، لم يذكر كلاماً به اكتراث، وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد، وهذا من فنون الهديان، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله ـ تعالى ـ النفي والإثبات، والأمر والزجر، والأحكام المتغايرة ـ فقد ادعى أمراً عظيماً» (مسألة في حمل المطلق على المقيد).

وقد ذهب جماعة من محققي الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد، ولا يدعى وجوب هذا القياس، بل يدعي أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد، وإلا فلا. قال الرازي في «المحصول»: وهذا القول المعتدل.

ولما أنهى المصنف الكلام على مسائل هذا الفصل، ذكر سبب تأخيره الكلام على التخصيص والتقييد إلى الفصل التالي ـ الفصل الرابع ـ فقال: «ولما كان التخصيص» للعام «والتقييد» للمطلق «تأويلاً» باعتبار أنهما يصرفان اللفظ عن ظاهره إذا سلطا عليه «أخّرنا الكلام في مسائلهما إلى فصل المؤول» الموالي.

(1) سورة النساء: الآية 92.

# «الفصل الرابع»

## «في» الكلام على اللفظ «المؤول» تأويلاً صحيحاً

وهو المصروف بدليل راجح عن ظاهره إلى معنى يحتمله.

ومسائله: «اعلم أن» اللفظ «المؤول» تأويلاً صحيحاً «متضح» بين «الدلالة في المعنى الذي تؤول فيه» بمعنى المعنى الذي أجري في ذلك اللفظ عن طريق التأويل.

ولو قال «إليه» بدل «فيه» كان أولى، لأن التأويل مأخوذ ـ على القول المشهور ـ من آل يؤول: إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أي رجع، ومآل الأمر مرجعه.

وعليه فالتعبير بـ«إليه» بدل «فيه» هو الواضح والظاهر لأن «فيه» يلزم تفسير «تؤول» بمعنى أجري وما في معناه ـ كما ترى ـ بخلاف «إليه» فإنه يبقى تؤول على ظاهره، والكلام بذلك منتظم واضح، وإنما كان المؤول متضحَ الدلالة فيما ذكر «لأنه راجح فيه» على ما سواه «إلا أن رجحانه لما كان» حاصلاً «بدليل منفصل» عنه ولم يكن مأخذ ذلك الرجحان من مقتضى دلالته بنفسه «كان في اتضاح دلالته ليس كا» للفظ «الظاهر» الذي يدل على المعنى دلالة ظنية راجحة بنفسه.

«ولما كانت أسباب الظهور» للمعنى الذي دلَّ عليه «ثمانية» وقد تقدم ذكرها «كانت التأويلات» كذلك «ثمانية» وذلك لوجود التقابل ـ تقابل الضدين بين الموضعين: موضع الأخذ بالظاهر، وموضع الأخذ بالتأويل.

ولا ريب أن العلم بضوابط التأويل وشروطه، والعلم بما يجري فيه مما لا يجري فيه، علم نافع يحصن من الخطأ، والمهالك، والانحراف عن جادَّة الصواب، فالتأويل الفاسد أساس للزلل، ومنبع الضلالة في أمور العقائد، وفي شؤون العبادة.

**«التأويل الأول»**

**من التأويلات الثمانية «حمل اللفظ على مجازه»**

إذا دلَّ الدليل على أن حمله على ذلك هو الراجح **«لا على حقيقته»** التي كان يجب أن يحمل عليها لو لم يصرفه ذلك الدليل عن ذلك **«وقد قدمنا»** في أول الفصل الثالث حين الحديث عن السبب الأول من الأسباب الثمانية المقتضية لاتضاح الدلالة من جهة الوضع **«أن الحقيقة»** أقسام ثلاثة: حقيقة **«لغوية وشرعية وعرفية»** وقد تقدم الكلام عن هذه الأقسام كلها هناك **«وفي مقابلة كل حقيقة مجاز»** ففي مقابلة الحقيقة اللغوية المجاز اللغوي، وفي مقابلة الحقيقة الشرعية المجاز الشرعي، وفي مقابلة الحقيقة العرفية المجاز العرفي. وكل ذلك يتعلق به النظر الفقهي في بناء الأحكام الفقهية، ويظهر ذلك جلياً بالأمثلة.

**«أما المجاز اللغوي»** وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لغة **«فمثاله»** يعني فمثال احتجاج الفقهاء به في بناء الأحكام الفقهية وبذلك يكون الضمير في قوله: **«مثاله»** لا يرجع على اللفظ ـ المجاز اللغوي ـ وإنما يوجه بأنه ضمير نائب عن الظاهر. فكأنه يقول: **«وأما المجاز اللغوي فمثال الاحتجاج به في بناء الأحكام الفقهية»** فجعل الضمير مكان الظاهر معتمداً في بيانه وإدراكه على بقية الكلام وهو قوله: **«احتجاج أصحابنا»**، وهو قرينة لفظية تبين المراد، وتظهره ومثل هذا جارٍ في كلام العرب كما هو معلوم.

**«احتجاج أصحابنا»** المالكية **«على أن من وجد سلعته عند»** الشخص **«المفلس»** بفتح اللام وتشديدها، وهو الذي حكم القاضي بإفلاسه أو بسكون الفاء وكسر اللام، وهو من نزل به الإفلاس **«فهو»** أي واجد سلعته **«أولى»** أحق **«بها»** أي بأخذها **«من سائر الغرماء»** جمع غريم، وهو الدائن **«بقوله ـ ﷺ ـ: أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه»** لم أجده بهذا اللفظ. اللفظ المتفق عليه هو: «من أدرك ماله بعينه عند رجل أفلس أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره»، وروي بألفاظ أخرى.

ووجه استدلال المالكية ـ ومعهم الجمهور ـ بهذا الحديث: إن صاحب المتاع حقيقة هو المشتري، لكنه غير مراد هنا، بل المراد هنا بصاحب المتاع ـ السلعة ـ البائع، وإطلاق صاحب السلعة أو المتاع على مَن باعه وخرج من ملكه مجاز. وإنما حمل على ذلك للأدلة التي تقتضي أنه هو المراد به، وسيأتي إيرادها.

«فتقول الحنفية» الذاهبين إلى أن البائع لا يكون أحق بما باع للمفلس وهو بيده من بقية الغرماء «صاحب المتاع هو حقيقة» لغوية «فيمن» الشيء «المبتاع بيده» وفي ملكه لأن الصفة إنما تطلق حقيقة على من تلبس بها حالة الإطلاق. فصاحب المتاع حقيقة هو من تلبس بملكه الآن «وهو المفلس و»هو ـ صاحب المتاع ـ «مجاز فيمن كانت» هكذا بصيغة التأنيث، وهو إما تصحيف، وإما أن المصنف أَنَّثهُ قاصداً به السلعة، «بيده» من قبلُ.

وإنما كان مجازاً في ذلك «لأن إطلاق اللفظ المشتق» كاسم الفاعل واسم المفعول على شيء «بعد ذهاب» أي زوال «المعنى المشتق منه» عن ذلك الشيء «مجاز» على قول الجمهور، وتمام قولهم في ذلك: أنه لا بدَّ في كون الوصف حقيقة فيمن أطلق عليه من بقاء معنى المشتق منه في المحل ـ الموصوف ـ، وذلك إن أمكن بقاؤه فيه ـ كالقيام والقعود ـ فإن لم يمكن، فإنه يكفي أن يبقى آخر جزء منه، وذلك كالتكلم فإنه عرض سيال لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً، فإن لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل، يكون ذلك الوصف ـ المشتق ـ المستعمل فيمن كان متلبساً بالمعنى الذي اشتق منه ذلك الوصف مجازا.

«ألا ترى أن من كان كافراً ثم أسلم فإنه لا يسمى كافراً» بالإجماع. ولقائل أن يقول بأن التمثيل بالكافر هنا لا يصح، لأنه مما طرأ فيه وصف وجودي ـ وهو الإيمان ـ يناقض الوصف الأول ـ وهو الكفر ـ وهذا الضرب مجمع على أنه لا يصح فيه إطلاق الوصف الزائل على من كان متصفاً به، فليس محل خلاف، إنما الخلاف فيما سواه من كل ما ليس مثله، وبذلك فإتيان المصنف به مثالاً في هذا المقام لا يصح.

قلت: ذكر المحلي في شرحه على «جمع الجوامع» أن الخلاف يجري في كل وصف مشتق زال المعنى الذي اشتق منه عمن وصف به، سواء كان من هذا الضرب أو ذاك.

وإذا تقرر ذلك كان تمثيل المصنف بما ذكر وبما بناه عليه صحيحاً «فدل» عدم الاطراد «على أن إطلاق اللفظ» الوصف «باعتبار» ما كان عليه حال الموصوف في الزمان «الماضي مجاز» مرسل علاقته اعتبار ما كان. لأنه لا بدَّ من وجود التلبس بالمعنى أولاً.

«والجواب عند أصحابنا أن الدليل» العقلي واللغوي «دل على تعيين» المصير

إلى «**المجاز**» في لفظ صاحب المتاع في هذا الحديث.

أما الدليل العقلي فإنه ما يؤخذ من ذكر لفظ المفلس من الاستلزام «**ألا ترى أنه لو أُريد به**» أي صاحب المتاع «**المفلس**» وأنه من يحق له أخذه «**لم يكن لاشتراط التفليس معنى**» لأن كل من ملك متاعاً بسبب يقع به التمليك شرعاً، هو أحق به ممن كان عنده، وزال عن ملكه، وهذا حكم عام. وبذلك يكون ذكر التفليس في هذا الحديث لغير فائدة، وكلام الشارع منزَّه عن ذلك. فالوصف لا بدَّ أن يساق لفائدة، والغالب في كلام الشارع، سوق الأوصاف إذا ذكرت مع الأحكام عللاً. وبذلك يكون التفليس في هذا الحديث سيق علة لجواز أخذ صاحب المتاع ـ البائع ـ متاعه إن وجده وكان ثمنه ما زال ديناً في ذمة المشتري المفلس. وإلا فلا يكون للتفليس معنى.

ثم ذكر المصنف الدليل اللغوي فقال: «**ولقال**» ـ ﷺ ـ: «**فهو أحق بمتاعه**» بعد قوله: «**أيما رجل أفلس**» وبذلك يكون نظم «**أيما رجل أفلس فهو أحق بمتاعه**».

«**فلما أتى في الحديث بـ**» اللفظ «**الظاهر**» وهو: صاحب المتاع «**دون المضمر**» وهو: «**فهو، دل**» ذلك على «**أنه أراد به**» أي بصاحب المتاع «**غير ما يراد بالمضمر**» لو وقع النطق به. ولم يذكر المصنف الدليل الشرعي الذي هو أقوى من كل ما ذكر، إذ هو نص في موطن النزاع، ومن ذلك قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أيما رجل باع متاعاً فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإذا مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء» رواه مالك في الموطأ، وأبو داود. وهو مرسل على الصحيح.

ومنه قوله ـ ﷺ ـ: «من وجد متاعه عند مفلس بعينه فهو أحق به» رواه أحمد.

وهذا وما تقدم يكفي بياناً بأن صاحب المتاع في هذا الحديث هو البائع. بل يعين ذلك ويقتضيه لازماً. وإنما قصرنا الكلام على حكم المبيع عند المفلس لأنه محل النزاع بين الحنفية وغيرهم، وإلا فصاحب المتاع عام لا يختص بالبائع والمشتري. وإنما لم يذكر المصنف الأدلة النصية في الأجوبة والاستدلالات الفقهية في محل النزاع لأن غرضه بيان طرق بناء الفروع الفقهية على أصولها وليس بيان كل الأدلة التي تعتمد في بناء تلك الفروع. وهذا مبين في المقدمة. هذا ما يتعلق بهذه المسألة.

ـ مسألة الاحتجاج الفقهي بالمجاز الشرعي ـ فقال: «**وأما المجاز الشرعي**

فمثاله» أي مثال احتجاج الفقهاء به «احتجاج الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا» كابن القاسم «على أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة» مثل ما يوجب ذلك الوطء في نكاح صحيح، أو نكاح بشبهة ـ يدرأ الحد ـ بلا فرق «بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ﴾[1] فإن المراد به» يعني تنكحوا ونكح «ولا تطئوا مَن زنى بها الأب و» ذلك أن «من زنى بها الأب فهي موطوءة له، فوجب» بناء على ذلك «أن يحرم وطؤها على الابن» وإن سفل «فيقول الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا» وهم الجمهور معترضين على حمل تنكحوا ونكح في الآية على هذا المعنى: ليس المراد ما ذكرتم «إنما المراد به» أي بالنكاح في هذه الآية «العقد» لا الوطء، فمن عقد على امرأة سمي ناكحاً لها شرعاً «لأن النكاح» نقله الشارع عن معناه اللغوي ـ وهو الوطء ـ إلى معناه الشرعي ـ وهو العقد ـ، وبذلك فالنكاح «حقيقة شرعية فيه» أي في العقد «و» هو ـ أي النكاح ـ «مجاز شرعي في الوطء» ولا يصار إلى المجاز مع إمكان الأخذ بالحقيقة، كما هو معلوم عند أهل هذا الفن ـ الأصوليين والفقهاء ـ.

«والجواب عند الأولين» وهم الحنفية ومن وافقهم «أن الوطء يتعين أن يكون المراد» بالنكاح «في الآية» المذكورة، لأن ذلك ما يقتضيه السياق ويدل عليه، وذلك «لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ﴾ وذلك» الحكم وهو تعيين حمل لفظ النكاح في هذه الآية على الوطء دلَّ عليه لفظ ﴿مَا سَلَفَ﴾.

وبيان ذلك «أن العرب كانت في الجاهلية تخلف الآباء في نسائهم، وإنما كانوا» أي العرب «يخلفونهم» أي يخلفون آباءهم عليهن «في الوطء» وحده «لا في العقد» وذلك «لأنهم لم يكونوا يجددون عليهن عقداً» بعد موت آبائهم عنهن «بل كانوا يأخذونهن بالإرث، ولذلك» أي لأجل أخذهم النساء بالإرث «قال تعالى» محرماً ذلك ناهياً المؤمنين عنه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًاۖ﴾[2]، ـ وأيضاً فقد قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾[3] والفاحشة «الوطء» المحرَّم «لا العقد» فإنه مباح، وكانت هذه السيرة في الأنصار لازمة وكانت في قريش مباحة مع التراضي.

(1) سورة النساء، الآية: 22.
(2) سورة النساء، الآية: 19.
(3) سورة النساء، الآية: 22.

هذا إذا كان الضمير في قوله ـ تعالى ـ «إنه» راجعاً إلى «ما نكح آباؤكم» وأما إن رد إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿تَنكِحُواْ﴾[1] فإنه لا يفيد ذلك، لأن كل ما حرمه الشارع فاحشة، وقد حرم ذلك بقوله «ولا تنكحوا».

والمخالف للحنفية في هذه المسألة يقول: الفاحشة العقد على من عقد الأب عليها وتزوجها، وإلى ذلك يرجع الضمير. وسياق الكلام يعضد ذلك، فإن الكلام في هذه الآية سيق لبيان حكم تزوج من تزوجها الأب، وليس لبيان كون الزنى فاحشة، وذلك يقتضي رد الضمير إلى ما سيقت الآية لبيان حكمه لا إلى ما سواه، ويؤيد ذلك لفظ «ما» الدالة على ما لا يعقل، إذ لو كان المراد النساء لقال من نكح.

وهذا الذي ذهب إليه الحنفية في هذه المسألة، قال به أئمة من قبلهم، منهم الثوري والأوزاعي.

ثم ذكر المصنف مثال احتجاج الفقهاء بالمجاز العرفي فقال: «**وأما المجاز العرفي**» وهو ما يقابل الحقيقة العرفية «**فمثاله**» يعني فمثال احتجاج الفقهاء به «**احتجاج**» فقهاء «**المالكية**» ومن وافقهم هنا كالثوري «**على أن الظهار**» لا يختص بالزوج في زوجته بل «**يلزم**» أيضاً «**السيد في أمته**» إذا قال لها أنت عليَّ كظهر أمي. وهذا اللفظ أجمع العلماء على أنه لفظ يقع به الظهار على خلاف بينهم فيمن يجري فيها الظهار. هل يجري في الزوجة وحدها، أو يجري فيها والأمة كليهما.

واختلفوا إذا ذكر عضواً غير الظهر، أو ذكر من يحرم عليه نكاحها على التأبيد «**بقوله تعالى**: ﴿وَالَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾[2] **الآية، والأمة**» سواء كانت أم ولد أو غيرها «**من نسائنا**» بناء على أن الأمة امرأة لغة، واتصافها بالرق لا يُلغي كونها امرأة ولا يؤثر فيه، كالعبد فهو رجل، والعبودية لا تؤثر في ذلك، ولا تزيله، وذلك كله حكم مقطوع به، كما لا يخفى.

لكن من لم ير هذا يبني رأيه على خلاف هذا، ويقول بعكس ما ذكر «**فتقول الشافعية والحنفية**» معترضين استدلال المالكية هذا «**هذا اللفظ**» أي لفظ النساء «**مخصوص في العرف**» العام «**بالزوجات**» وإذا جرى عرفهم على ما ذكر عمل عليه «**ولذلك**» ولأجل اختصاص لفظ النساء بالحرائر «**قال تعالى**» يا أيها النبي «﴿قُل

(1) سورة البقرة، الآية: 221. (2) سورة المجادلة، الآية: 3.

﴿لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[1] **والمقصود بنساء المؤمنين** في هذه الآية «**الحرائر**» جمع حرة، وهي مَن ليست أمة «**بالاتفاق**» بين أهل العلم، قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[2] يدل على ذلك ﴿يُعْرَفْنَ﴾ أي الحرائر، حتى لا يختلطن بالإماء، فإذا عرفن لم يقابلن بأدنى من المعارضة مراقبة لرتبة الحرية، فتنقطع الأطماع عنهن.

وقد روي أن عمر كان إذا رأى أمة قد تقنعت ضربها بالدرة محافظة على زي الحرائر. وهذا كله يدل على أن النساء ـ كما بينت الآية ـ لفظ مختص بالحرائر.

«**وأيضاً فإن امرأة فلان مخصوصة في العرف**» الجاري بين الناس «**بزوجته**» وأما الأمة فإنها يقال فيها: أمة فلان، ولا يقال فيها زوجته، وإن كانت أمة الفراش، وبذلك فلفظ امرأته مخصوص بزوجته «**ولا يتناول في العرف أمته**» كما تقدم «**ونساء المؤمنين دال على مدلول**» أي معنى «**جمع امرأة**» وإذا كان لفظ المرأة يختص بالحرة فما جمع عليه فهو مثله، وهو لفظ النساء.

«**وإن كان**» لفظ النساء «**من غير لفظه**» أي لفظ المرأة، فإنه مثل الجمع الحقيقي الذي يكون الجمع فيه من لفظ المفرد «**ولذلك**» ولكون الجمع المذكور ـ النساء ـ مثل الجمع الحقيقي في الدلالة «**استغني به عن جمع المرأة**» بلفظه، وذلك لأنه لا حاجة إليه للاستغناء عنه بما ذكر.

«**والجواب عند المالكية**» متضمناً ما اعتمدوا عليه في هذا الشأن «**أن الظهار كان طلاقاً في الجاهلية**» كما هو معلوم «**فكان**» هذا الضرب من الطلاق «**مخصوصاً بالزوجات**» والإماء لا يطلقن به «**فلما نسخ**» أي أزال الشارع كونه طلاقاً «**ورجع**» حكمه «**إلى تحريم الاستمتاع**» أي إلى أنه يقتضي حرمة الاستمتاع بالمظاهر منها، إلى أن يزول ذلك بالتكفير المنصوص عليه في كتاب الله «**وكان الاستمتاع**» لا يختص بالحرائر بل كان «**عاماً في الزوجات والإماء**» بلا فرق معتبر شرعاً «**قبلت الأمة**» وقوع «**التحريم بالظهار**» عليها شرعاً «**كما تقبله الزوجة**» لأن كل واحدة منهما يستمتع بها «**ولذلك**» أي ما ذكر من كون الظهار يقتضي حرمة الاستمتاع وكون الأمة والزوجة في ذلك سواء «**كان التحريم**» للاستمتاع بالظهار «**عاماً في الحرائر والإماء**» بلا فرق.

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 59. (2) سورة الأحزاب، الآية: 59.

وقد وافق المالكية على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة جماعة، وخالفهم أهل المذاهب الثلاثة: الحنابلة، والحنفية، والشافعية.

وفي المسألة مذاهب أخرى غير ما ذكر.

**«التأويل الثاني»**

**التأويل الثاني التأويل الجاري في «الاشتراك»**

ـ وهو اشتراك معنيين أو معانٍ في لفظ واحد ـ والتأويل الجاري فيه هو حمل اللفظ المتصف به على أحد المعنيين، أو المعاني المشتركة فيه.

«**وهو**» أي التأويل المذكور «**ليس بتأويل حقيقة**» إذ التأويل الحقيقي هو صرف اللفظ عن ظاهره لسبب من الأسباب، والتأويل الجاري في اللفظ المشترك هو ما تقدم ذكره. فهو لم يصرف عن ظاهره، وإنما قَصَر على بعض مدلوله بدليل يقتضي ذلك. فقُصارى أمره أنه زال عنه بذلك ما لفَّه من الإبهام بتعارض ما دلَّ عليه من معنيين، أو معانٍ، فكان مثل المجمل الذي بين.

«**لأن الاشتراك أقرب إلى الإجمال**» من الظاهر ولذلك كان الاشتراك من أسباب الإجمال ـ كما تقدم ـ وإنما كان الاشتراك أقرب إلى الإجمال من الظاهر، لأن الظاهر واضح الدلالة، والاشتراك يسحب على اللفظ المتصف به صفة الإبهام والخفاء بسبب تعارض الاحتمالات فيه، وبذلك بعد عن الظاهر، وقرب من المجمل ـ وهو ما لم تتضح دلالته ـ.

«**لكن إذا أثبت المستدل**» على حكم ما «**أن اللفظ**» الذي استدلّ به «**حقيقة في كل واحد من المعنيين اللَّذين يحتملهما**» ذلك «**اللفظ**» أو من المعاني التي يحتملها «**فله بعد ذلك**» الإثبات «**أن يرجح أحد**» المعنيين «**المحتملين**» أو أحد المعاني المحتملة «**بأدنى**» أي أضعف «**مرجح**» على المعنى الآخر «**ويكفيه ذلك**» فلا يحتاج إلى مرجح قوي ـ كالنص، والدليل العقلي ـ.

فأما إذا كان «**اللفظ مجازاً في مراد المستدل**» به «**فلا بد**» في حمل اللفظ عليه «**من بيان**» دليل «**مرجح**» يكون «**أقوى من الأصل**» وهو استعمال الألفاظ فيما وضعت له، «**المقتضي**» الموجب «**لإرادة الحقيقة**» بالألفاظ متى أطلقت، ويجب العمل بهذا الأصل، حتى ينقل عنه دليل أقوى منه إلى المجاز، والمجاز لا يثبت إلا بدليل أقوى من ذلك الأصل، وأرجح منه، بخلاف حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه، أو معانيه، فإنه يكفي فيه دليل يرجح أحد معنييه وإن ضعف، لأن ذلك ـ

حمل اللفظ المشترك على ما ذكر ـ لا يعارضه أصل يقتضي أن لا يصار إليه إلا بدليل أقوى من ذلك الأصل، مثل ما عليه المجاز.

«فلذلك» أي كون المشترك يحصل فيه ما ذكر «يدخل في كلام المستدل» ويقبل منه ـ إذا أثبت أنه مشترك، ورجح أحد معنييه أو معانيه بدليل ما «وينتفع به» في مجاري بنائه لحكم فقهي توخاه به، ما دام قد مشى على إثبات أنه مشترك، وأن أحد معنييه أو معانيه مرجح بدليل.

«ومثاله» أي مثال احتجاج الفقهاء «احتجاج أصحابنا» ومن وافقهم «على أن العدة» تكون «بالأطهار» جمع طهر «لا بالحيض» جمع حيضة «بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾[1] والقرء» لفظ «مشترك بين الطهر والحيض لغة، لكن الأولى حمل» القروء في «الآية» على الأطهار، لأنها محل الطلاق، فوقت الطهر وقت الطلاق شرعاً، فطلاق المرأة في حال الحيض منهي عنه شرعاً، كما دلَّ على ذلك حديث ابن عمر.

«فينبغي أن يحصل التربص» الانتظار «المأمور به منهن» في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾، «عقب الطلاق» ظرف لحصول التربص «بِداراً» إسراعاً منهن «إلى المأمور به لا سيما» يعني ولا يكون أمر الترجيح مثل ما تقدم بل يزيد عليه إذا اعتبرنا أنه «قد علق» أي ربط «سبحانه» وتعالى الحكم ـ وهو وجوب «التربص» المذكور «على الوصف المشتق، وهو قوله» ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ﴾ فإنه وصف مشتق من الطلاق.

«فكان» ذلك التعليق «مشعراً» أي مفيداً بدلالة الإيماء والتنبيه «بكون الطلاق علة للتربص» لأن الحكم غالباً إذا علق بصفة في كلام الشارع دلَّ ذلك دلالة إيماء وتنبيه على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم «فإذا حملت الآية على» أن المقصود بالقرء فيها «الطهر اتصل المعلول» فيها وهو التربص «بعلته» وهو الطلاق، فلم ينفصلا في الزمان، إذ يقع التربص حينئذ ـ عقب وقوع الطلاق بلا فصل في الزمان والأصل في العلل ومعلولاتها الاتصال.

وأما «إذا حملت» الآية على أن المقصود بالقرء فيها هو «الحيض» لم يتصل المعلول، وهو التربص «بعلته» وهو الطلاق «بل يتراخى المعلول عنها» عن علته

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

تلك، وذلك لأن المطلقة في حال الحيض لا تعتد بالحيضة التي وقع عليها الطلاق وهي متلبسة بها، بإجماع، وبذلك فإنها يلزمها أن تلغيها وتعتد بالحيضة التي تليها والتي تقع بعد طهر من هذه التي طلقت فيها، وفي ذلك فصل في الزمان بين الطلاق والتربص، فانفصلت العلة عن معلولها في الزمان ـ كما ترى «**واتصال المعلول بعلته أولى**» لأنه الأصل، ولا يصار إلى خلافه إلا إذا تعذر العمل به ـ أي الأصل.

فتقول الحنفية «**ما ذكرتم**» يا معشر المالكية، من كون القرء مشتركاً بين الحيض والطهر، وأن أحد معنييه ـ وهو الطهر ـ مرجح في نظركم «**لا يعارض الأصل**» الذي هو الحقيقة، ولا يقتضي الانتقال عندنا لأنَّا لا نقول بالاشتراك في هذا اللفظ مثلكم، بل نقول: «**ولفظ القرء حقيقة**» لغوية «**في الحيض مجاز في الطهر**» ومن نظر إلى الأصل اللغوي الذي أخذ منه لفظ القرء هذا واعتمد عليه في هذا الشأن أدرك ما ذكر.

«**وذلك أن القرء أصله في اللغة**» أي معناه الأصلي «**إما الجمع فيكون من قولهم قرأت الماء في الحوض، أي جمعته**» فيه «**ومنه**» أي من قرأ بمعنى جمع «**سمي القرآن قرآناً**» لأنه جمع القصص والأحكام والوعد والوعيد، وعلوماً كثيرة مختلفة، وأنكر بعض العلماء أن يكون القرآن مشتقاً، وقال إنه علم ـ كالتوراة والإنجيل.

«ومنه» أي قرأ بمعنى جمع أيضاً «**قول الشاعر**» وهو عمرو بن كلثوم:

«هجان اللون لم تقرا جنينا»

وصدره:

«ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أدْماء بكر»

هذا ما ذكره الزبيدي في «تاج العروس».

وتقرأ في هذا البيت بمعنى تجمع ـ على قول الأكثر، أي لم تجمع جنيناً، أي لم يخطم رحمها على الجنين. وقيل: معناه لم تحمل. ولعل هذا تفسير باللازم ـ أو بالمعنى، وبذلك لا يكون تفسيراً لفظياً. وقد أورد المبرد هذا البيت في الكامل برواية أخرى وهي:

وضعن وكلهن على غرار    هجان اللون قد وسقت جنينا

ونسبه لعمرو بن أحمر الباهلي.

ومعنى هجان اللون: بيض كِرام. ووسقت معناه: حملت.

هذا هو المعنى الأول لقرأ ـ عند المصنف ـ.

وأما المعنى الثاني والثالث عنده، فقد ذكره بقوله: «وإما الانتقال والتغيير» وهو مأخوذ «من قولهم: قرأ النجم إذا طلع، وقرأ إذا غاب» وهذا المعنى الذي ذكره المصنف لقرأ هنا ـ وهو طلع ـ لم أظفر به فيما رجعت إليه من كتب اللغة. والذي فيها: أقرأ النجم غاب أو حان مغيبه. ويقال: أقرأت النجوم إذا تأخر مطرها. (لسان العرب/ تاج العروس/ قرأ).

وإذا تقرر أن قرأ مأخذه اللغوي وأصله هو ما ذكر فإنه يبنى عليه ما يحمل عليه لفظ القرء ـ موضع النزاع ـ ولأجل ذلك يقال: «فإن كان القرء» موضع الخلاف «مأخوذاً من» القرء بمعنى «الاجتماع فزمان الحيض أولى به» يعني أولى بأن يطلق عليه، وذلك «لأنه زمان» نزول «القطرات» من دم الحيض «المجتمعة» في رحم المرأة «بخلاف زمان الطهر» أي الخلو من الحيض «لأنه زمان الخلو من الحيض» لا زمان الاجتماع، فلا مناسبة بينه ـ أي القرء ـ وبين لفظ الاجتماع.

«و» أما «إذا كان مأخوذاً من الانتقال «والتغيير»، الأولى أنْ يقول التّغيُّر لأنه وصف لما يلحق الذات، لا لما تلحق بغيرها، وإذا كان بين التغير والتغيير تلازم، كما لا يخفى، فإن ذلك لا يقتضي التسوية بينهما، وذلك لاختلاف الموصوف بهما، فالتغيير أحداث في الغير، والتغير حدوث في الذات، وهو الأولى هنا.

«فزمان الانتقال من الحالة الأصلية» وهي الطهر والانتقال منها هنا بمعنى تركها وهو لا يتأتى إلا بالدخول في الحالة الأخرى «إلى الحالة العارضة» وهي حالة الحيض «أولى به من العكس» وهو زمان الانتقال من الحالة العارضة إلى الحالة الأصلية، «وهو» أي زمان الانتقال من الحالة الأصلية إلى الحالة العارضة، هو زمان «الانتقال عن الطهر إلى الحيض» وإنما كانت حالة الطهر أصلية، وحالة الحيض عارضة، لأن المرأة تولد طاهرة خالية من الحيض وتستمر على ذلك إلى البلوغ فكانت تلك هي الحالة الأصلية بخلاف حالة الحيض فإنها عارضة بعد ذلك، فكان إطلاق الانتقال على الانتقال مما هو أصل أولى «لازمان الانتقال من الحيض إلى الطهر» فإنه وإن سمى ما يحدث فيه انتقالاً باعتبار ما فيه من تبدل وتغير فإنه ليس أحق بهذا الوصف من زمان الطهر لما تقدم، ثم إن الانتقال من الحيض إلى الطهر رجوع إلى الأصل، وليس انتقالاً لحالة مستجدة.

«وأيضاً فالانتقال» من الطهر «إلى الحيض أسبق الانتقالين» كما يقتضي ذلك

جريان العادة «**فكانت تسميته**» أي تسمية الانتقال من الطهر إلى الحيض «**قرءا أرجح**» من تسمية الانتقال من الحيض إلى الطهر قرءا « **وإذا كان كذلك فالأولى حمل لفظ القرء على الحيض لا على الطهر**» ووجه رجحان ما ذكر أن الانتقال الاول من الطهر إلى الحيض يسمى انتقالا حقيقة لأنه انتقال إلى حالة مستجدة لم يقع التلبس بها من قبل، بخلاف الانتقال من الحيض إلى الطهر فإنه رجوع وليس انتقالاً، ولذلك تقول: انتقلت إلى المحل الفلاني أو الدرجة الفلانية أو الحالة الفلانية إن لم تكن فيها من قبل، وتقول: إن كنت فيها ثم تركتها ـ إن انتقلت إليها ـ: رجعت إليها. فكانت حقيقة الانتقال لا تنصرف إلى ما رجعت إليه، واستعمال لفظ رجع بخصوص ذلك المعنى يدل على ذلك، وإن كان الانتقال يحصل في ذلك فإنه انتقال مخصوص، وهو انتقال إلى محل سبق إن وجدت فيه.

«**وأما قولكم**» يا معشر المالكية في ترجيح ما ذهبتم إليه في هذه المسألة «**اتصال التربص بالطلاق أولى**» لما فيه من البدار إلى المأمور به، ولما فيه من اتصال العلة بالمعلول «**قلنا: لا يلزم ذلك**» الذي ذكرتم، «**لأنه**» الضمير للشأن «**يقال للرجل وقت الظهيرة: تربص**» انتظر «**ثلاث ليال، ولا يقال: إن ذلك**» القول الذي تخلف فيه الاتصال بين الأمر وفعل المأمور «**خروج عن ظاهر**» لألفاظ ذلك القول «**أو أصل**» اقتضى خلاف ما قيل، ويمكن لقائل أن يقول: بأن انتفاء اللزوم لا يستوجب انتفاء الأولية، إذ الشيء قد يكون أولى، ولا يكون لازماً. والمالكية لم يقولوا إن ذلك لازم، وإنما قالوا: إنه أولى من عكسه، وبذلك يكون هذا الاعتراض الحنفي لا يردّ على ما قرره المالكية من أولوية ما ذكر. وبذلك يبقى دليلهم المذكور سالماً من الاعتراض بما ذكر.

وأما جوابهم على ما ذكر بوجه عام فقد أورده المصنف بقوله: «**والجواب عند أصحابنا أن اختلاف الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في المسألة**» أي مسألة كون القروء في الآية للحيض أو للأطهار «**وهم أهل اللغة**» العالمون بها «**دليل**» على كون اللفظ المذكور ـ القرء ـ «**حقيقة في كل المعنيين**» أي الطهر والحيض «**لغة**» فإنه لو لم يكن مشتركاً **ما** اختلفوا في تفسيره، وبيان المراد به في الآية، إذ لو كان مجازاً في أحد المعنيين وحقيقة في الآخر، لذهبوا إلى الأخذ بالظاهر وهو الأخذ بالحقيقة فيه، كما جرت عادتهم بذلك في الألفاظ التي لها حقيقة ومجاز وليس للمعنى المجازي ما يرجحه فيها.

«**وأما قولكم**» **يا** معشر الحنفية «**زمان الحيض أولى باسم القرء**» من زمان

الطهر «لأنه زمان اجتماع الدم، فـ»قول «باطل، بل زمان الطهر أولى به» أي باسم القرء «لأنه في الحقيقة هو زمان اجتماع الدم في الرحم إلى أن يكثر، فيندفع، فيخرج» وبذلك فزمان الحيض ينبغي أن يسمى زمان الخروج وليس زمان الاجتماع، كما ادعيتم.

هذا إن أخذ القرء ـ الذي محل النزاع ـ من القرء بمعنى الاجتماع «وأما إن أخذ من الانتقال فكذلك» الحكم ـ أي يكون الطهر أحق بهذا الاسم ـ القرء من الحيض «لأنها لما طلقت في الطهر اعتدت بانتقالها الأوّل منه» أي الطهر «إلى الحيض» فالانتقال الأول زمنه وقت الطهر، لا زمان الحيض، وبذلك «فهو» الطهر «أسبق الانتقالين» يعني زمنه أسبق الزمانين «وأولاهما» بهذا اللفظ ـ القرء ـ «إذ هو» الانتقال من الطهر إلى الحيض «انتقال من الحالة الأصلية» وهي حالة الطهر «إلى» الحالة «العارضة» وهي حالة الحيض «كما ذكرتم» لكن أنتم تقولون إن زمان الانتقال يكون بحصول الحيض وذهاب الطهر، ونحن نقول: زمان الانتقال الأولى باسم القرء هذا هو زمان الانتقال من الحالة التي حصل فيها ـ وهي حالة الطهر، وليس زمان الحالة المنتقل إليها وهي حالة الحيض المعتد به.

«ثم كذلك» الأمر «في الانتقال الثاني من» حالة «الطهر إلى» حالة «الحيض، ثم كذلك» الشأن «في» الانتقال «الثالث» من الطهر إلى الحيض «فتحل» لمن رغب في نكاحها «بدخول الحيضة الثالثة» عليها، وذلك «لحصول ثلاثة انتقالات من حالة أصلية» وهي حالة الطهر «إلى حالة عارضة» وهي حالة الحيض. وبحصول تلك الانتقالات الثلاثة حصلت ثلاثة قروء المأمور بتربصها.

«وإذا تساوى هذان الاحتمالان» الطهر والحيض في دلالة لفظ القرء عليهما «نقلاً» أي بدليل النقل، أي ما نقل عن الصحابة المتقدم ذكره «واعتباراً» أي نظراً في أحوال اللفظ ـ لفظ القرء ـ وما يقتضيه مأخذه وأصله، اللغوي وحاله مع الحكم الشرعي الذي دلَّ عليه، وإذا تقرر التساوي «كفانا أدنى» أضعف «مرجح في ترجيح أحد المعنيين» على الآخر «وقد بيّناه» وأتينا به.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة على هذه الجهة التي ذكرها المصنف فيها. وأما نظر الفقهاء العام إلى مسألة الطلاق في حال الحيض فإنه يكون من جهات أربع:

أحدها: هل يصح الطلاق في حال الحيض أم لا.

ثانيتها: إذا وقع الطلاق في حال الحيض هل يجبر المطلق على الرجعة، أم يؤمر بها فقط.

ثالثتها: متى يوقع الطلاق بعد الإجبار على الرجعة.

رابعتها: متى يجبر على الرجعة.

وتفاصيل النظر الفقهي وثمراته في ذلك كله كتب الفروع.

**«التأويل الثالث»**

**التأويل الثالث حمل الكلام على «الإضمار»**

أي على أن المتكلم قد أضمر كلاماً، يظهره التقدير، أي تقدير قول محذوف اقتضى صحة الكلام المقدر فيه، أو صدقه تقديره، فالإضمار لا يجري في الكلام إلا إذا كانت حالته اقتضت ذلك لأنه ـ أي الإضمار ـ خلاف الأصل، إذ الأصل في الكلام الاستقلال كما تقدم.

وبيان ذلك أن الإضمار هو الإخفاء، والكلام إذا أتاك ولم يكن صدقاً بظاهره وأنت تعلم أن المتكلم به صادق، فإنك تحمله على أنه قد أضمر فيه المتكلم به قولاً به يكون ذلك الكلام كلام صدق، تاماً. وكذلك إذا كان الكلام غير صحيح بظاهره، والمفروض أنه صحيح، فإنك تحمله على أن المتكلم به قد أضمر فيه كلاماً به صحته وتمامه. وهذا معنى حمل الكلام على الإضمار. والعلماء يحملون الكلام عليه فيما عنَّ لهم جريانه فيه من النصوص الشرعية، ويحتجون به في مجاري بنائهم للأحكام الفقهية.

«ومثاله» يعني مثال احتجاجهم به «**احتجاج أصحابنا على أن الجنب لا**» يجوز له أن يدخل «**المسجد**» سواء كان مقيماً فيه أم لا، «**بقوله ـ تعالى ـ**: «﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾[1] **والمراد: لا تقربوا مواضع الصلاة**» المعدة لذلك المخصصة له، وهي المساجد، وإلا فكل مكان طاهر موضع للصلاة من حيث جواز إيقاعها فيه.

«**فيقول المخالف**» للمالكية في هذه المسألة ـ كالظاهرية ـ: «**هذا تقدير فيه**» دلالة على جريان «**الإضمار**» في هذه الآية ووقوعه فيها «**والأصل عدمه**» أي الإضمار، فلا يقال به إلا عند تعذر الاستقلال. وامتناع بقاء الكلام على ظاهره وما

(1) سورة النساء، الآية: 43.

هنا ليس كذلك فالآية على ظاهرها. ولا حاجة تحوج إلى خلاف ذلك.

«**والجواب عند أصحابنا**» أن إبقاء الآية على ظاهرها لا يستقيم، وذلك «**أنه**» الضمير للشأن «**لما استثني منه**» أي من الكلام السابق للاستثناء «**عابري سبيل، دل**» ذلك «**على أن المراد**» هو «**موضع الصلاة**» أي المسجد «**لا نفس الصلاة**» وإنما قلنا بذلك «**لاستحالة العبور في الصلاة نفسها**» وإذا استحال ذلك وجب حمل الآية على معنى آخر غيره قريب تدل بوجه ما أنه المراد.

«**فإذا قيل: المراد بعابري السبيل المسافرون**» كما قد قال بذلك علي وابن عباس - رضي الله عنهم - وابن جرير ومجاهد والحكم وأبو حنيفة. وهذا القول يسقط الحاجة إلى الإضمار. إذ يصير المعنى حينئذ: لا يصح لأحد أن يقرب الصلاة وهو جنب إلا بعد الاغتسال إلا المسافر فإنه يتيمم.

«**قلنا**» معترضين على هذا «**العبور**» لا يقال في السفر في المسافة البعيدة «**وإنما يكون**» يعني يقال «**في المسافة القريبة**» فقط «**كما يقال: عبرت القنطرة**» إذا مررت عليها، وعبرت الوادي إذا مررت فيه، ولا يقال: «**عبرت ما بين إفريقية**» وهي في عرف الفقهاء تونس «**وخراسان**» بأرض فارس.

وفي هذا الذي ذكره نظر، فإن كتب اللغة لم يذكر فيها - على ما رأيت - قصر هذه اللفظة - العبور - على السير في المسافة القصيرة. بل ظاهر كلام أهل اللغة يدل على أن هذه اللفظة تعمّ السير في المسافة القريبة والبعيدة.

قال الزبيدي: وعبر السبيل يعبرها عبوراً: شقّها. ورجل عابر سبيل أي: مار الطريق، وهم عابرو السبيل، وعُبَّار سبيل. وقوله - تعالى -: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[1] (. . .) وقال الأزهري: إلا مسافرين، لأن المسافر قد يعوزه الماء. وقيل: إلا مارين في المسجد غير مريدين للصلاة (تاج العروس/ عبر).

وأما قول المالكية: «إنه لما استثنى منه عابري السبيل دلَّ على أن المراد موضع الصلاة» فإنه يقتضي أن المالكية يجيزون لعابري السبيل أن يمر في المسجد. والمشهور عندهم خلاف ذلك، كما في المدونة وفي أمهات كتبهم. نعم، نقل عن مالك أنه يرى جواز ذلك في رواية عنه، لكن المشهور عنه ما تقدم، وعليه أصحابه.

---

(1) سورة النساء، الآية: 43.

## «التأويل الرابع»

## التأويل الرابع حمل اللفظ على «الترادف»

والترادف اصطلاحاً هو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد. ومعنى حمل اللفظ عليه: القول بأن ذلك اللفظ متفق هو ولفظ آخر في المعنى.

والفقهاء يحملون الألفاظ التي ثبت فيها الترادف لديهم عليه، ويحتجون في مجاري بنائهم للفروع الفقهية به.

«ومثاله» يعني ومثال احتجاجهم به «**احتجاج بعض أصحابنا على أنه لا يجوز الانتفاع بجلد الميتة**» إن لم يدبغ، بل «**وإن دبغ**» فإنه لا يجوز الانتفاع به «**بقوله ـ ﷺ ـ: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**» رواه الخمسة عن عبد الله بن عكيم. ونصه تاماً: «كتب إلينا رسول الله ـ ﷺ ـ قبل وفاته بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». وقد نقل القول بهذا ـ وهو أنه لا يطهر شيء من الجلود بالدباغ ـ عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وعائشة. وهو أشهر الروايات عن أحمد، ومن استدلّ على هذا القول بهذا الحديث جعل الإهاب مرادفاً للجلد واستدلّ به على ذلك.

«**فيقول المخالف من أصحابنا**» وغيرهم معترضاً على ما ذكر «**إنما الإهاب مخصوص بما لم يدبغ**» فلا يطلق على ما دبغ «**كما قال**» الإمام إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري» صاحب «الصحاح في اللغة» «**ولأنه لم يوضع للجلد غير المدبوغ اسم يخصه**» ويدل عليه بنفسه «**غير الإهاب**» فلا يعرف بضم الياء وتشديد الراء، أي فلا يعرفه من أراد أن يعرفه، ويجوز فيه تخفيف الراء، أي يعلم ويدرك «**إلا بتقييد الجلد**» بقيد الدبغ «**ووصفه**» بذلك، فيقال: جلد مدبوغ. وبذلك علم أنه ليس له اسم يخصه «**فاستحق اسماً موضوعاً له**» يدل عليه، إذ من حق كل معنى أن يوضع له لفظ يخص به ما احتيج لذلك، وتوقفت عليه مصلحة التفاهيم بين الناس، والجلد الذي لم يدبغ معناه مفصول عن معنى الجلد، لكون معنى الجلد عاماً، ومعنى الجلد الذي لم يدبغ خاص، فلزم أن يوضع له اسم يخصه، وذلك «**للحاجة**» البيانية «**إلى ذلك**» فالناس في حاجة إلى الألفاظ التي يبينون بها أغراضهم، ويجب أن تختلف باختلاف معانيها لتحصل تلك الحاجة، ومن لوازم البيان والإيضاح أن تختلف الألفاظ باختلاف معانيها، وأن يوضع لكل معنى لفظ يخص به وينفرد به،

وانفراد كل معنى بلفظ يخص به هو الأصل، فلزم جعل الإهاب مخصوصاً بالجلد الذي لم يدبغ بناء على هذا الأصل.

«**فإن جعلناه مرادفاً للجلد**» وقلنا بأنهما يدلان على معنى واحد «**لزم منه**» أي من ذلك الجعل «**مخالفة الأصل**» وهو التباين في الألفاظ، وانفراد كل معنى بلفظ يخص به، كما يلزم منه أيضاً «**تخلف الوضع**» وضع الألفاظ للمعاني «**عن الحاجة**» أي حاجة الناس، إلى البيان والتبيين والتفاهم وهو ما يتوقف عليه تحصيل المنافع ودفع المضار ودرك الضروريات الدنيوية والدينية، تلك الحاجة «**التي هي علته**» أي الوضع، فلولا حاجة الناس إلى ما ذكر ما وضعت الألفاظ للمعاني، فكلما وجدت حاجة الناس إلى درك معنى، وضع له لفظ يدل عليه، وهذا يجري في سائر المعاني التي يستطيع الإنسان أن يضع لها ألفاظاً، ومنها أسماء الأشياء المحسوسات المختلفة.

«**فكان**» بناء على ذلك «**خصوص الإهاب بالجلد غير المدبوغ أولى**» للحاجة إلى ذلك، ولكونه عملاً بالأصل المذكور.

«**والجواب عند الأولين**» الذين يرون أن الإهاب والجلد اسمان مترادفان لمعنى واحد «**أن الخليل**» بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، أبو عبد الرحمٰن، البصري «**قد نقل أنه**» أي الإهاب «**للجلد من غير أن يقيده بأنه**» جلد «**غير مدبوغ، وهو**» أي الخليل «**أعرف باللغة من الجوهري**»، والصحيح أن هذه اللفظة ـ الإهاب ـ في تحديد معناها خلاف، وإن كان تخصيص بما لم يدبغ هو الذي يظهر رجحانه من كلامهم. فمن اللغويين من يقول: الإهاب: الجلد من البقر والغنم والوحش ما لم يدبغ. وعلى هذا الزبيدي (انظر تاج العروس/ أهب).

ومنهم من يقول: والإهاب ـ ككتاب ـ: الجلد من البقر والغنم والوحش، وهو ما لم يدبغ. هذا ما ذكره ابن منظور (انظر لسان العرب).

### «التأويل الخامس»

### التأويل الخامس في حمل اللفظ «على التوكيد» وتقوية المعنى

وهو ـ أي التوكيد ـ خلاف الأصل الذي هو التأسيس ـ إفادة معنى آخر ـ ولكن إذا ظهر من القرائن وحال الكلام أنه ـ أي الكلام ـ سيق للتوكيد وتقوية المعنى فإنه يصار إليه فيه، ويحمل عليه.

والفقهاء على ذلك ما كان الكلام يقتضيه ويدل عليه، فما زالوا يحتجون في مسالكهم في بناء الفروع الفقهية بذلك إذا ظهر رجحانه على الأصل.

«ومثاله» يعني مثال احتجاجهم ـ أي الفقهاء ـ به «**احتجاج أصحابنا على وجوب مسح جميع الرأس**» في الوضوء «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[1] **فإنه لو قال: وامسحوا رؤوسكم لوجب فيه**» أي في مسح الرأس «**التعميم**» أي تعميمه بالمسح «**فكذلك**» الحكم «**مع**» دخول «**الباء**» على رؤوسكم «**لأن الباء**» هذه زائدة مؤكدة، وبذلك فهي «**لا تصلح أن تكون مانعة من التعميم، وإلا**» يكن الأمر كذلك وقلنا بأنها مانعة من التعميم «**لما وجب التعميم في مسح الوجه في التيمم**» الوارد حكمه «**في قوله ـ تعالى ـ**: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾[2]» والإجماع منعقد على وجوب مسح جميع الوجه في التيمم. والخلاف إنما وقع في وجوب تتبع التكاميش والغضون فيه أم لا.

وإذا كانت الباء هنا لم تمنع من التعميم دلَّ ذلك على أنها لا تصلح للمنع «**وإذا لم تصلح الباء للمنع من التعميم وجب التعميم**» لجميع الرأس في مسحه في الوضوء، «**فتقول الشافعية ومن وافقهم**» في أن الواجب مسح بعض الرأس فقط «**لو كان التعميم**» لجميع الرأس في مسحه في الوضوء «**واجباً لم يكن لذكر الباء معنى**» فائدة «**لأن وجودها وعدمها حينئذ**» أي حين نقول بوجوب التعميم «**سواء**» والأصل في كلام الشرع أنه منزه عن الحشو ولغو الكلام، فلا بدَّ أن يكون لكلام الشارع معنى لائقاً بما هو عليه من فصاحة، وبلاغة، فلا يحمل على الوجوه الضعيفة معنى، ولغة، والبعيدة.

«**فإن قلتم: إنها**» أي الباء في ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ «**للتأكيد قلنا**» معترضين على ذلك «**التأكيد خلاف الأصل**» إذ التأسيس هو الأصل» كما تقدم ذكره «**والجواب عند أصحابنا أنها للتوكيد**» أي توكيد الحكم وهو عموم المسح للرأس الذي يوجد مع حذفها، ويتأكد بدخولها.

وإنما صير إلى أنها للتوكيد ورجح «**لأنه نقل عن العرب زيادتها**» يعني أنهم يزيدونها في كلامهم «**كثيراً للتأكيد**» بل ورد ذلك ـ زيادتها ـ في القرآن الكريم نفسه

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6. (2) سورة النساء، الآية: 43.

«كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] أي» ومن يرد فيه «إلحاداً» قال ابن كثير: «قال بعض المفسرين من أهل العربية: الباء ها هنا زائدة، كقوله: «تنبت بالدهن» أي تنبت الدهن، وكذا قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ﴾[2] تقديره إلحاداً. وكما قال الأعشى:

ضمنت برزق عيالنا أرماحنا ... بين المراجل والصريح الأجردا

وقال آخر:

بواد يمان ينبت العشب ... صدره وأسفله بالمرخ والشَّبَهانِ

ثم قال ابن كثير: والأجود أنه ضمن الفعل ها هنا معنى يهم، ولهذا عده بالباء فقال: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ﴾ [الحجّ: الآية 25] أي يهم بأمر فظيع من المعاصي الكبار. (تفسير ابن كثير/ تفسير سورة الحج).

وكذلك ـ قوله تعالى ـ: «﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾[3] أي جذع النخلة» فالباء زيدت للتوكيد فيه ـ أيضاً قال الزمخشري: والباء في ﴿بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ صلة للتأكيد، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[4]. أو على معنى افعلي الهز به.

«وحكى الفراء» يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي، أبو زكرياء، الكوفي «عن العرب أنها تقول: هزه وهز به، وأخذ الخِطام» بكسر الخاء: الحبل الذي تقاد به، «وأخذ به، ومد يده، ومد بيده، وتقول العرب» أيضاً «جسست» من جس بمعنى مس «صدره و»جسست «بصدره» الذي في «اللسان» وتاج العروس هو: جسه بيده يجسه جساً واجتسه أي مسه ولمسه» (جس).

«ومسحت رأسه و» مسحت «برأسه. ولما كانت» الباء «في مسح التيمم تأكيدا بالاتفاق» أي الإجماع «وجب أن تكون ها هنا» في الوضوء «كذلك» أي تأكيداً. وغرضهم من إيراد هذه الأفعال متصلة معمولاتها بالباء تارات، ومجردة منها تارات أخرى هو أن دخول الباء عليها لم يغير معناها ولم يفد شيئاً سوى التوكيد.

وفي تحديد فائدة الباء هذه آراء وأقوال أخرى غير ما ذكر، فلتطلب في مظانها.

---

(1) سورة الحج، الآية: 25.
(2) سورة الحج، الآية: 25.
(3) سورة مريم، الآية: 25.
(4) سورة البقرة، الآية: 195.

## «التأويل السادس»

## التأويل السادس حمل الكلام على أنه وقع فيه «التقديم» للمتأخر حكماً «والتأخير» للمتقدم حكماً

وحمل الكلام على هذا ينبغي المصير إليه إذا ظهر أنه الصواب. والعرب يقدمون ما حقه التقديم ويؤخرون ما حقه التأخير، ويفعلون عكس ذلك، ما لم يؤد ويفضِ إلى اللبس، وانبهام المعنى.

والفقهاء يحملون الكلام على هذا ـ أي على أنه جرى فيه التقديم والتأخير ـ ما ظهر له فيهم ذلك باعتماد دليل يقتضي ذلك، ويحتجون بذلك.

«**ومثاله**» يعني مثال احتجاج الفقهاء به وتأويلهم الكلام على مقتضاه «**تأويل الحنفية**» القائلين: لا تجزى الكفارة قبل الحنث «**قوله ـ ﷺ ـ لعبد الرحمٰن بن سمرة**» العبشمي الصحابي المشهور «**يا عبد الرحمٰن بن سَمُرة إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فكفِّر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير**» **بأن فيه**» أي بأن في هذا الحديث «**تقديماً**» في اللفظ لما تأخر حكماً ومعنى «**وتأخيراً**» لما تقدم معنى وحكماً.

وبذلك يكون الكلام مرتباً على أصل «**فائت الذي هو خير ثم كفر عن يمينك**». وحديث عبد الرحمٰن بن سمرة هذا متفق عليه، لكن في رواية أخرى: «فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك». وقد استدلّ من يرى جواز تقديم الكفارة قبل الحنث بهذا الحديث مروياً بلفظ: «فأت الذي خير وكفر عن يمينك». والحنفية الذين لا يرون ذلك ـ تقديم الكفارة على الحنث ـ يؤولونه بما تقدم، وقد وافق أشهب من المالكية وداود الظاهري الحنفية على قولهم بأن الكفارة لا تقدم على الحنث.

خلافاً للجمهور الذين يرون جواز ذلك، ويعترضون على تأويل الحنفية هذا «**فيقول أصحابنا**» المالكية «**وغيرهم ممن احتج بهذا الحديث على جواز التكفير قبل الحنث: الأصل**» في الكلام الترتيب، وهو «**عدم التقديم**» لما حقه التأخير «**والتأخير**» لمن حقه التقديم، إذ الأصل تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، فمن قدم شيئاً أو أخره فغرضه بناء الحكم على ذلك، فوجب العمل على وفق عمله ذاك فكان الأصل «**بقاء الترتيب على حاله**» الذي رتبه عليه المتكلم ولا يصار إلى خلافه إلا إذا تعذر حمل الكلام على ذلك الأصل.

«**والجواب عند الحنفية**» عن ترك هذا الأصل وانفصالهم عن الاعتراض بمقتضاه عليهم «أنا إذا أبقيناه» أي الكلام «على ترتيبه» ولم نؤوله بما تقدم وبنينا الحكم على ما يقتضيه «لزم وجوب تقديم الكفارة على» وقوع «الحنث و» هو حكم «**لا قائل به**» أي بذلك الوجوب، إذ كل من قال بإخراج الكفارة قبل الحنث، إنما قال إن ذلك يجزىء ويجوز، ولم يقل أحد منهم إنه واجب.

وإنما قلنا إن أخذ الحكم من هذا الحديث مرتباً يقتضي وجوب الكفارة قبل الحنث «لما في دلالة ثم من الترتيب و» لما في «الأمر» ـ فليكفر ـ «من الوجوب» وبذلك يصير المعنى فليكفر ـ وجوباً ـ عن يمينه ثم بعد ذلك «يأتي الذي هو خير». والأمر يقتضي الوجوب، وثم تقتضي الترتيب، ومقتضاهما في هذا الحديث ما تقدم، وتوقي مخالفته مما يوصل إليه التأويل المذكور.

### «التأويل السابع»

### حمل اللفظ العام على أنه قد دخله «التخصيص»

وبذلك يترك العمل بظاهره الذي هو الشمول والاستغراق، ويصار إلى ما دلَّ عليه مخصصاً. وحمل الألفاظ العامة في الكتاب والسنة على التخصيص هو الأغلب، حتى قيل ما من عام إلا وهو مخصوص إلا أفراداً منه قليلة.

بدليل «وهو» أي التخصيص «يكون» يحصل بدليل مخصِّص «متصل» بالكلام الذي خصصه ومعنى اتصاله به أنه يكون بعده أو معه نطقاً. وانفصاله عنه من حيث الزمان يمنعه من تخصيصه، هذا إذا كان من كلام الخلق وما يتعلق به النظر الفقهي فيه هو ما تبنى عليه الأحكام الفقهية كألفاظ النذور والحلف والعقود والطلاق، أما إن كان من الوحي فإنه يخصص وإن تراخى عما اقتضى تخصيصه كما سيأتي.

ويغتفر الفصل في كلام الخلق بسعال أو تنفس أو عطاس أو ما شابه ذلك من كل ما لا يستطاع دفعه ويمنع من ربط الحديث بعضه ببعض.

«**وقد يكون**» يحصل بدليل مخصص «منفصل» عن الكلام غير متصل به «**فأما**» المخصص «**المتصل فهو أربعة**» أشياء، وهي «**الاستثناء والشرط والغاية والصفة**» ولم يذكر المصنف المخصصات المتصلة الأخرى، وهي: التمييز والبدل والظرف والجار والمجرور، والحال، والسياق. وهي كلها مما نُصَّ على أنها مخصصات لما دلَّ عليه اللفظ العام من عموم، واللفظ العام يعم الأشخاص والأحوال والأزمنة،

والمخصص ما خصص جهة من هذه الجهات لا ما خصص الجهة الأولى، الأشخاص فقط.

وكتب الأصول قد حوت هذه المخصصات التي سكت عنها المصنف والحديث المفصل عنها. ولعل المصنف ذكر هذه الأربعة فقط لأنه يرى أنها الأهم فيما هو فيه، وأنها الأكثر دوراناً في البحث الفقهي والمناقشات الأصولية بخلاف ما سواها مما لم يذكره.

وبدأ في تفصيل الحديث عنها بالاستثناء، فقال: «**الأول**» أي الدليل المخصص الأول «**الاستثناء**» وهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها ما لولاه لدخل في الكلام. وهذا التعريف يدخل المستثنى المنقطع ـ أيضاً ـ وذلك لأن المستثنى داخل في عموم ما قبله تقديراً. ولا بدَّ من تقدير دخوله فيه ـ كقولك: قام القوم إلا حماراً ـ فإنه لما ذكر القوم تبادر إلى الذهن أتباعهم المألوفة، فذكر الحمار في الاستثناء لذلك فهو مستثنى تقديراً. والاستثناء مأخوذ من الثني بمعنى العطف ـ الإمالة، الميل ـ.

«**وفيه مسألتان أصوليتان**» اختلف فيهما، فاختلف بناء على ذلك فيما بني عليهما من الفروع «**المسألة الأولى**» ويعنونون لهذه المسألة بقولهم: الاستثناء هل هو بيان أو معارضة، وهي مسألة هل المستثنى مبقى بلا حكم فلم يحكم عليه بنفي ولا إثبات أم إنه محكوم عليه بنقيض المستثنى منه.

فإذا قلت ـ مثلاً ـ «عليَّ عشرة إلا ثلاثة» هذه الثلاثة هل هي مسكوت عنها أم أنها محكوم عليها بنقيض ما حكم به على المقر به وهي سبعة في ذلك خلاف، أورده المصنف قائلاً: «اختلف في الاستثناء هل يقتضي نقيض حكم صدر الجملة في المستثنى بناء على أن الاستثناء من الإثبات نفي، والاستثناء من النفي إثبات، فيكون المستثنى مما حكم له بالإثبات منفياً، والمستثنى مما نفي مثبتاً، أم لا، بناء على أن المستثنى مسكوت عنه فلم يحكم عليه بشيء ـ لا بإثبات ولا بنفي ـ «**فقال أصحابنا وأصحاب الشافعي**» الاستثناء «**يقتضي نقيض حكم صدر**» أول «**الجملة**» وهو: عندي عشرة ـ مثلاً ـ «**في المستثنى**» وهو: إلا ثلاثة ـ مثلاً ـ، وبذلك يكون الاستثناء يقتضي أمرين:

أحدهما: أنه يخرج المستثنى من المستثنى منه ويمنعه من جريان حكمه فيه.

ثانياً: أنه يحكم عليه ـ أي المستثنى ـ بنقيض ما اقتضاه صدر الجملة، فلم

يخرجه فقط، ثم لا نعلم بعد ذلك حكمه، بل يخرجه، ويقتضي فيه نقيض حكم ما لم يخرج «فإذا قال» قائل: «عندي عشرة إلا سبعة فالعشرة مرادة برمتها» أي بتمامها، فجرى فيها الحكم كلها «وإنما أخرج منها» أي تلك العشرة «المستثنى بـ» دليل «معارض» لسريان ذلك الحكم فيها كلها، وهو ـ هنا ـ الاستثناء، «فكأن الاستثناء معارض للصدر» كما يعارض الدليل الدليل «ويقتضي» الظاهر أنه معطوف على معارض ـ من باب عطف الفعل على شبه الاسم ـ «نقيض حكم الصدر في المستثنى» متعلق بيقتضي.

فيكون معنى كلامه: فكأن الاستثناء يعارض ما اقتضاه صدر الكلام ويقتضي في المستثنى نقيض ما اقتضاه صدر الكلام ودل عليه. وإنما قيل بأن الاستثناء معارض لما اقتضاه صدر الكلام من حكم، لأن الاستثناء لا يرفع من حقيقة الكلام ووجوده القدر المستثنى منه ـ فإلا ثلاثة ـ مثلاً ـ لا يرفع الثلاثة مثلاً من لفظ عشرة ـ مثلاً ـ لأن رفع جزء من اللفظ المتكلم به مستحيل، لأن الكلام بعد ما وجد ـ نطق به ـ حقيقة، يستحيل أن يقال بأنه غير موجود بعد ذلك.

فلم يبق إلا أن يقال: إن المرفوع بالاستثناء هو الحكم الذي ثبت أولاً في صدر الكلام ـ كما تقدم بيانه ـ وامتناع الحكم لمانع مع بقاء ما دلَّ عليه سائغ ـ كالبيع بشرط الخيار.

ولمن قال بهذا القول ـ وهو الاستثناء يقتضي نقيض حكم الصدر ـ أدلة على هذا الذي قالوا به هنا.

«وقال أصحاب أبي حنيفة» المخالفين لمن تقدم ذكرهم من المالكية والشافعية في هذه المسألة «الاستثناء» لا يقتضي نقيض حكم صدر الجملة، ولا يعارضه، وإنما يبين أن المستثنى لم يجر فيه ما اقتضاه صدر الجملة، وإن الحكم مقصور على الباقي، بمعنى أنه يبين أن الحكم مقصور على ما لم يستثن، وأن المستثنى لم يجر فيه حكم الصدر، ولم يشمله، وبذلك فهو مبين لحد ما اقتضاه صدر الكلام ولمدلوله، وليس معارضاً له، ولا مقتضياً في المستثنى نقيض حكمه ـ أي حكم صدر الجملة ـ وبذلك يكون ـ الاستثناء ـ «كأنه تكلم» بصيغة المصدر «با»لقدر «الباقي» الذي لم يخرج «من» أفراد وأجزاء «جنس المستثنى» وهو في المثال الآتي ثلاثة، والباقي فيه الذي لم يخرج منه سبعة «وسكوت عن حكم المستثنى» فلم يجر فيه حكم بنفي، ولا إثبات.

«فإذا قال قائل: عندي عشرة إلا ثلاثة فكأنه قال» عندي «سبعة، وسكت عن الثلاثة» فلم يحكم عليها بشيء. فإذا أقر مقر بأن عليه عشرة «إلا ثلاثة»، فعدم وجوب الثلاثة عليه ليس مدركاً بسبب وجود دليل يقتضي ذلك وهو الاستثناء، بل بسبب عدم وجود دليل يوجب ذلك.

هذا ـ بإيجاز ـ رأي الحنفية في هذه المسألة، «وعلى ذلك» الاختلاف الجاري في هذه المسألة الأصولية «جرى» يعني بُني «الخلاف بين الفريقين» الفريق الأول: المالكية والشافعية، والفريق الثاني: الحنفية «في» حكم «بيع الحفنة» بفتح الحاء: ملء الكف. وفي الصحاح: ملء الكفين من الطعام «بالحفنتين» من الطعام «فأصحابنا» والجمهور «يقولون بالمنع» في ذلك، ويرون أنه بيع فاسد «ويحتجون» على ذلك بقوله ـ ﷺ ـ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل. والإمام أحمد في مسنده.

«فإنه» أي هذا القول ـ الحديث ـ «يقتضي» ويفيد «بصدره» وهو: لا تبيعوا الطعام بالطعام «المنع من بيع الطعام بالطعام» مطلقاً «قليلاً» جداً «كان» ذلك الطعام «بحيث لا يمكن كيله أو» كان «كثيراً» يجري فيه الكيل. والكثرة يوصف بها الطعام هنا إذا ما كان يصلح للكيل «متفاضلاً كان» ذلك الطعام «الكثير أو مساوياً».

فتلخص من ذلك أن بيع الطعام بالطعام ممنوع مطلقاً سواء كان الطعام قليلاً أو كثيراً، سواء كان ذلك الكثير متفاضلا أو مساوياً. وخص المصنف الكثير بقيد التفاضل لأن القليل جداً، وهو ما لا يمكن كيله لقلّته، لا سبيل إلى معرفة كون التفاضل واقعاً فيه ولا إلى معرفة كونه لم يقع فيه، لأن الكيل الذي يعرف به ذلك متعذر جريانه فيه لقلته.

حاصل القول: أن قوله ـ ﷺ ـ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» اقتضى منع بيع الطعام بالطعام مطلقاً «لكن عارض الاستثناء» وهو قوله ـ ﷺ ـ: «إلا سواء بسواء»، «صدر الكلام» أي عارض مقتضى صدر الكلام وما أفاده ودل عليه من حكم ـ وذلك الحكم هو بيع الطعام بالطعام مطلقاً «في التساوي» متعلق بعارض، فالتساوي هو محل المعارضة فقط، فالاستثناء لم يعارضه إلا في ذلك، فلم يعارضه في التفاضل، ولا في الكثرة، ولا في القلة، فبقي حكمه ـ أي حكم الصدر ـ ماضياً فيها. فكون الطعام قليلاً لا يبيح بيعه بطعام آخر لكونه قليلاً. وكذلك إذا كان كثيراً، فإنه لا يبيح بيعه بطعام آخر لعلة الكثرة، وكذلك إذا كان متفاضلاً بدعوى التفاضل، لأن النهي

يعمها، والاستثناء لم يستخرج مما عمه النهي إلا ما جرت فيه المساواة، إذ لم يعارض صدر الكلام إلا في ذلك.

«فحكمنا فيه» أي فيما جرت فيه المساواة من ذلك ـ بيع الطعام بالطعام ـ «بنقيض حكم الصدر وهو» أي نقيض حكمه «الجواز» فقلنا: إذا تساوى الطعامان ـ كيلاً ـ جاز بيع أحدهما بالآخر «فبقي الصدر» وهو بيع الطعام بالطعام «محكوماً عليه بالمنع في القليل» كالحفنة بالحفنتين «والكثير غير المتساوي» كيلاً، وقيل: أو وزناً «وأصحاب أبي حنيفة» يردون هذا و«يقولون: لما قال» عليه الصلاة والسلام: «إلا سواء بسواء وكانت المساواة» في الطعام بعضه لبعض «في العرف» أي في عرف الناس «إنما هي حال من أحوال الكيل» والكيل لها حالتان: المساواة والمفاضلة، والمفاضلة لها حالتان: تفضيل المبيع على المشتري أو العكس.

ولا علاقة للمساواة بما لا يكال لقلته ـ كالحفنة والحفنتين ـ كان ذلك دليلاً على أنه لا يقصد ـ عليه الصلاة والسلام ـ إلا ما يكال، وأما ما سواه فإنه لا يقصده، فـ«كان» مقتضى «ذلك كأنه» عليه الصلاة والسلام «تكلم بـ»النوع «الباقي» الذي لم يخرج «من جنس المساواة و» جنسها التي هي نوع منه «هو الكيل الذي ينقسم» باعتباره جنساً إلى نوعين: «المفاضلة» بين الثمن والمثمون «والمساواة» بينهما. وأما الباقي فهو المفاضلة، فهو الذي لم يخرج من الجنس الذي هو الكيل، وهو ـ أي المفاضلة ـ المحكوم عليه بالتحريم فقط.

«فكأنه» ـ ﷺ ـ قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام كيلاً متفاضلاً» فلم يكن حكمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالتحريم إلا على بيع الطعام بالطعام متفاضلاً، كما لم يحكم في المثال السابق ـ وهو عندي عشرة إلا ثلاثة ـ إلا على سبعة.

وإذا تقرر هذا فإن الكلام النبوي هذا لم يسق إلا للحديث عما يجري فيه الكيل بدليل أن ما استثناه نوع منه، والمستثنى الأصل فيه أن يكون من جنس المستثنى منه، ولا يعدل عن ذلك إذا أمكن. وهذا الحديث الذي يجري التناقش في تقرير دلالته لما استثنى فيه المساواة في الكيل علمنا أنها مستثناة من جنسها، وهو الكيل، فمضينا على ذلك وقلنا: الحديث كله مساق لبيان حكم بيع الطعام بالطعام كيلاً، أما بيعه وهو خارج عما يكال، فليس داخلاً، فيبقى على الأصل فيه، وهو الإباحة.

«وحينئذ تخرج الحفنة بالحفنتين» والحفنة بالحفنة «عن حكم المنع» لأنها مما

لا يكال، والكلام لم يسق إلا لما يكال. وقول المصنف فيما تقدم «من جنس المساواة» يعني به من الجنس التي المساواة نوع منه، وهو الكيل. وفيه إضافة العام إلى الخاص، وهي قبيحة إلا فيما سمعت فيه ـ كشهر شعبان، ويوم الجمعة، وعلم النحو، وشجر أراك ـ هذا بعض ما سمعت فيه، وأما ما لم تسمع فيه فإنها قبيحة فيه ـ كما تقدم ـ كشجر أراك، وحيوان إنسان، وإنسان رجل.

وعلى ذلك ينظر في صنيع المصنف هذا هل يحكم عليه بالقبح، أو الحسن؟ الظاهر الأول.

هذا ما يتصل بهذه اللفظة ـ جنس المساواة ـ أما هذه المسألة ـ مسألة بيع الحفنة بالحفنتين فإنك إذا تشوفت إلى مزيد من البحث والنظر فيها وفيما بنى عليه كل فريق قوله فيها، فارجع إلى الأصول المطولة.

ولما ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ مسألة بيع الحفنة بالحفنتين هنا ـ انتقل إلى ذكر مسألة فقهية أخرى وقع الخلاف فيها ـ أيضاً ـ على نحو ما تقدم، فقال: «و» بناء «على» الاختلاف في «هذا الأصل» الذي هو «هل الاستثناء يقتضي نقيض حكم صدر الجملة» أم لا «اختلف» فقهاء «المذهب عندنا في» حكم «القائل لزوجته: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً إلا واحدة فقيل تلزمه طلقة واحدة» هذا مذهب ابن الحاجب، قال ابن عرفة: وهو الحق، وإنما قيل تلزمه طلقة واحدة «لأنه لما قال في المستثنى: ثلاثاً إلا واحدة، فكأنه تكلم باثنتين» وذلك باعتبار أن هذا الكلام يعتد بما دلَّ عليه آخره، وأن البداءة منه، فيكون تقرير الكلام هكذا: ثلاث مزال منها واحدة تستثنى من «طالق ثلاث» ومعلوم أن الثلاث إذا أُزيل منها واحد يبقى اثنان، وهما المستثنيان «من طالق ثلاثاً» فتلزمه طلقة واحدة لذلك ويبقى في يده ما استثناه وهما طلقتان.

وإذا علم هذا ظهر أن المتكلم كأنه تكلم باثنتين في الاستثناء «فقال: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين، ولو قال كذلك لزمته» طلقة «واحدة» بلا خلاف «وقيل تلزمه» إذا قال ذلك القول ـ وهو: طلقتك ثلاثاً إلا ثلاثاً إلا واحدة ـ «طلقتان وهو» القول «المشهور» وبه قال خليل في «مختصره» تبعاً لابن شاس.

وإنما لزمه ذلك «لأنه لما قال: إلا ثلاثاً» بعد قوله: طلقتك ثلاثاً «صار ذلك» الاستثناء «كالمعارض للصدر المستثنى منه» أي لمقتضاه، وحكمه، وهو جريان حكم الطلاق الثلاث على تلك الزوجة «ولما استغرقه» أي استغرق المستثنى

المستثنى منه «بطل» وألغي، وعد كأنه لم يقل، وذلك «لبطلان الاستثناء المستغرق» لما استثنى منه، كما هو مذهب الجمهور.

«فوجب» بناء على ذلك «أن يلغى» فلا يعتبر، «ويرد الاستثناء الآخر» وهو إلا واحدة «إلى الصدر الأول» وهو «طلقتك ثلاثاً»، «فكأنه» إذا قرر كلامه على الوجه «قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة» ولو قال كذلك «لزمته اثنتان» أي طلقتان.

وقد قرر الدسوقي هذه المسألة على هذا الوجه فقال: «لأن استثناء الثلاث من نفسها لغو، فصار كأنه قال: طالق ثلاثاً إلا واحدة». (حاشية الدسوقي على شرح الدردير/ على مختصر خليل).

ولم يظهر لي أن الخلاف في هذه المسألة التي اختلف فيها المالكية فيما بينهم مبني على ما بني عليه الخلاف في مسألة «بيع الحفنة بالحفنتين» السابقة، والتي وقع فيها الخلاف بسبب الاختلاف في كون الاستثناء يقتضي نقيض الحكم أم لا. فمن ذهب إلى أنه يقتضيه ذهب إلى العمل بذلك في جميع مسائل الاستثناء، ومثله من ذهب إلى أنه لا يقتضيه، فإنه يعمل به طارداً له في كل مسائل الاستثناء.

أما مسألة الطلاق هذه فإن الخلاف فيها ـ على ما يبدو ـ مبني على الخلاف في مدلول ومعنى هذا الاستثناء المركب الواقع فيها، هل الجزء الأول منه ـ وهو ثلاثة ـ مقيد بالجزء الآخر منه ـ وهو واحدة ـ وبذلك يصيران ككلمة واحدة فتكون صورة الكلام حينئذ مستثناة من ثلاثة أم كل جزء من هذا الاستثناء مستقل بنفسه، وبذلك يكون كأنه قال: ثلاثة استثنتي من ثلاثة ـ فألغيت بسبب الاستغراق ـ ثم استثنيت واحدة من ثلاثة.

وبذلك يعلم أن الاختلاف في ذلك مبني على تقرير مدلول هذا الاستثناء وبيان معناه، وليس مبنياً على ما بني عليه الخلاف في مسألة «بيع الحفنة بالحفنتين» المتقدمة.

ورب قائل يقول: إن تصرف من لم يستثن الثلاثة من الثلاثة أولاً ثم يستثني الواحدة من الثلاثة بعد ذلك يلزم منه أنه يرى أن الاستثناء لا يقتضي نقيض حكم الصدر.

أقول: الظاهر أنه لا يلزم منه، لأن الخلاف بينه وبين مخالفه هنا في الذي يجب أن يقتضي نقيض حكم الصدر في هذا المثال، هل هو الثلاث مستثنى منه واحدة، أو الواحد فقط بعد إلغاء الثلاثة، هو على الأول، ومخالفه على الثاني،

والكل يقول: إن الاستثناء يقتضي نقيض الحكم. وأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، والله أعلم.

**«المسألة الثانية»**

**المسألة الثانية من مسألتي الاستثناء**

اللتين خصهما المصنف بالذكر والنظر، هي مسألة مقتضى «**الاستثناء إذا ورد**» وقع «**بعد جمل**» اثنين فصاعداً «منسوقة» معطوفة بعضها على بعض «**بالواو فإنه**» ذلك الاستثناء «**يرجع إلى**» الجملة «**الأخيرة اتفاقاً**» بلا خلاف «**وفي رجوعه إلى ما قبلها**» أي ما قبل الجملة الأخيرة «**خلاف**» فذهب الشافعي وأصحابه، ومالك وأصحابه، وأحمد وأصحابه، والقاضي عبد الجبار المعتزلي إلى أنه يعود إليها كلها ما لم يخصه دليل ببعضها، وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه وأبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة فقط، ما لم يقم دليل على أنه يرجع إلى تلك الجمل كلها.

وقد ساق كل فريق من الفريقين ما اعتمد عليه فيما ذهب إليه في هذه المسألة. ومحل ذكر ذلك مفصلاً كتب الأصول المطولة.

ولما ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ أن الخلاف في هذه المسألة الأصولية جارٍ بين أهل هذا الشأن، ذكر أن الخلاف في هذه المسألة قد بني عليه الخلاف في مسألة قبول شهادة المحدود ـ وقد أوردها مثالاً لما اختلف فيه من الفروع الفقهية بسبب الاختلاف في هذه المسألة الأصولية.

فقال: «**وعلى ذلك**» يعني وبناء على الاختلاف في هذه المسألة «**اختلف الشافعية والحنفية في**» حكم «**قبول شهادة المحدود**» أي المجلود «**في القذف**» أي بسبب القذف ـ والقذف رمي الشخص العاقل البالغ ـ سواء كان ذكراً أو أنثى ـ مسلماً حراً معه آلة الجماع بالزنى، أو بنفيه عن نسبه إذا كانت أمه حرة مسلمة ـ وعند المالكية سواء كانت حرة أو أمة، مسلمة أو كافرة ـ «**بعد التوبة**» وهي الندم وترك الإصرار على قوله ذاك.

«**فالشافعية**» والمالكية والحنابلة «**تقبلها**» كما تقبل شهادة غيره إن كان عدلاً بلا فرق. «**والحنفية لا تقبلها**» ويرون أن القاذف إذا تاب إنما يرتفع عنه وصف الفسق «**وسبب الخلاف بينهم**» أي بين من ذكر ـ من الشافعية والمالكية والحنابلة ومن خالفهم وهم الحنفية ـ هو الاختلاف فيما يصرف إليه الاستثناء في «**قوله ـ تعالى ـ**:

﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1] ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾[2] فالشافعية» ومن وافقهم ممن ذكر وغيرهم «تصرف الاستثناء» يعني ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ «إلى الجميع» أي جميع ما تقدم عليه من الجملتين «الجملة الأولى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾». الثانية: «﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾». فينتظم من ذلك: لا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلا الذين تابوا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا.

«والحنفية تخصه» أي الاستثناء «بـ» لجملة «الأخيرة» فقط، وبذلك تسقط التوبة وصف الفسق فقط «ويبقى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ على عمومه» فلا تقبل لهم شهادة أبداً سواء تابوا أو لم يتوبوا.

«والحق أنه» أي الكلام الذي ركب من جمل وبعدها استثناء «مجمل» ولذلك «لا يترجح فيه أحد الأمرين» وهما الرد إلى جميع الجمل، والرد إلى الأخيرة منها فقط «إلا من» دليل «خارج» عن دلالة ذلك الكلام وما يقتضيه ظاهره.

واختيار المصنف القول بالإجمال في هذه المسألة يؤذن بأنه يرى فيه الوقف. وقد قال بالوقف في هذه المسألة الأشعرية وإمام الحرمين، والقاضي أبو بكر، وفخر الدين الرازي وغيرهم.

ولما أنهى المصنف كلامه في هذه المسألة قال: «وأما التخصيص بالشرط والغاية والصفة ـ وهي بقية» المخصصات «المتَّصلات فسيأتي حكمها» وتقرير دلالتها وما تفيده «في» الجهة الثانية في دلالة القول بـ«المفهوم» يعني مفهوم الدليل المنقول.

وإنما أخرها إلى هناك لأن ما تفيده من أحكام وتدل عليه من معانٍ يتجلى هناك تاماً، أما ذكرها هنا فإن غاية ما يفيده قصر العام على بعض أفراده، أما ما تقتضيه فيما أخرجته من حكم فإنه لا يظهر إلا في باب المفهوم. والمصنف لما كانت غايته بيان طرق بناء الفروع على الأصول، كان ما ينجز به ذلك هو مصب عمله ونظره، فلم تكن له عناية ببحث المسائل إلا من الجهة التي توصله إلى غايته تلك. فكان عمله هذا ـ تأخير ما ذكر إلى باب المفهوم ـ ماضياً على هذا السنن.

ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «وأما التخصيص با»لدليل «المنفصل» عن الكلام المخصَّص «فالمهم» عندي «مِن مسائله ثلاث» مسائل، وإن كانت مسائله كثيرة.

---

(1) سورة النور، الآية: 4. (2) سورة البقرة، الآية: 160.

### «المسألة الأولى»

### المسألة الأولى من مسائل التخصيص بالمخصص المنفصل الثلاث

هي مسألة أن «يجوز تخصيص» عموم «الكتاب» القرآن الكريم «بالكتاب» القرآن الكريم، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الظاهرية إذ رأى عدم جوازه وقد تمسك بكون التخصيص بياناً للمراد باللفظ والمعنى المقصود به، ولا يكون ذلك إلا بالسنة لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1].

وقد أجاب عن هذا بأن كونه ـ ﷺ ـ مبيناً للكتاب لا يستلزم أن لا يحصل بياناً للكتاب بالكتاب، والله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]. وقد وقع ذلك، والوقوع دليل الجواز، فإن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[3] يعم الحوامل وغيرهن، فخص أولات الأحمال بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4]. وخص منه آية المطلقة قبل الدخول بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[5]. ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز.

«و» كما أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب «يجوز تخصيص» عموم «السنة بالسنة» على قول الجمهور، وقيل: لا يجوز، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فقصر بيانه على القرآن. وهذا القول مردود بوقوع تخصيص السنة بالسنة، كتخصيص حديث الصحيحين «فيما سقت السماء العشر» حديث الصحيحين ـ أيضاً ـ: «فليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

«و» كذلك يجوز تخصيص عموم «السنة بالكتاب» وقيل: لا، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ جعله مبيناً للقرآن، فلا يكون القرآن مبيناً للسنة. ورد هذا القول بأنه لا مانع من ذلك لأنهما جميعاً ـ من عند الله ـ تعالى ـ وهو سبحانه يقول: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾[6] ويدل على جواز ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

«و» يجوز كذلك تخصيص عموم «الكتاب بالسنة المتواترة» إجماعاً. قال

---

(1) سورة النحل، الآية: 44.
(2) سورة النحل، الآية: 89.
(3) سورة البقرة، الآية: 228.
(4) سورة الطلاق، الآية: 4.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 49.
(6) سورة النجم، الآية: 3.

الآمدي: لا أعرف في ذلك خلافاً. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: لا خلاف في ذلك إلا ما يحكى عن داوود في إحدى الروايتين عنه. والصحيح وقوع الإجماع على أن الكتاب يخصص بالسنة المتواترة.

«وهذا» الذي ذكر كله «لا نزاع» أي خلاف «فيه» يعني في تخصيص بعضه ببعض «عند الجمهور» من الفقهاء والأصوليين «وأما تخصيص» عموم «الكتاب» العزيز «بخبر الواحد» وهو ما لم يبلغ حد التواتر «فالأكثر» من أهل العلم «على جوازه مطلقاً» سواء خص ذلك النص العام من الكتاب العزيز بدليل قاطع كالعقل، أو خص بدليل منفصل آخر قطعي أو ظني، أو لم يخص بهما، فالعام من الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً أي بلا شرط «لأنه» أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد إذا اقتضى تخصيصه «جمع بين الدليلين» وهو أصل يجب المصير إليه إذا تعارضت الأدلة، ولا يترك إلا إذا تعذر العمل به، لأن الإعمال أولى من الإلغاء.

وذهب بعض الحنابلة إلى منع ذلك ـ منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد ـ وحكي هذا القول عن المعتزلة وطائفة من المتكلمين والفقهاء، وبعض أهل العراق. ومتمسك هؤلاء أن الدليل القطعي لا يترك لدليل ظني.

وأجيب عن ذلك بأن محل التخصيص دلالة العام، وهي ظنية.

فتحصل من ذلك تخصيص ظني في ثبوته لظني في دلالته، وهو تخصيص ظني بظني «والمحققون من الحنفية يشترطون فيه» أي في تخصيص الكتاب بخبر الواحد «كون» النص الذي أُريد تخصيصه من «الكتاب» العزيز بخبر الواحد «مخصوصاً بشيء» يعني بدليل «آخر» غير ذلك الخبر، «حتى تضعف دلالته» لأنه حينئذ مجاز في الباقي.

«فحينئذ» أي حين تضعف دلالته «يجوز تخصيصه بخبر الواحد» وذلك لأن قوته في الدلالة على أفراده قد أسقطت بذلك الدليل الذي خصصه، فصارت دلالته ضعيفة فيخصصها بأي دليل وإن كان ضعيفاً.

والمصنف يقصد بالمحققين من الحنفية هنا: عيسى بن أبان، القائل بأنه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إذا كان ذلك النص القرآني الموجه إليه التخصيص بخبر الواحد قد خص من قبل بدليل آخر قطعي، سواء كان متصلاً، أو منفصلاً. والكرخي القائل: يجوز تخصيص النص العام من الكتاب بخبر الواحد إذا كان قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعياً أو ظنياً، وأما إن خص بدليل متصل أو

لم يخص أصلاً، فإنه لا يجوز. وتعبير المصنف بالمحققين ـ بصيغة الجمع ـ في وصف من ذكر يشعر بتقديره لهم، واحترامه إياهم.

وإذا تقرر ما ذكر من أن الخلاف في هذه المسألة جار، أن كل فريق يحتج بما اختاره ـ أو يعترض به ـ فالذاهبون إلى القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يبنون عليه ما يمكن لهم أن يبنوه عليه من آرائهم الفقهية، ويحتجون به.

«ومثاله» يعني ومثال الاحتجاج به «ما احتج به» احتجاج «أصحابنا» «على حل ميتة» ما يعيش في «البحر» من السمك وخنزير البحر، أو كان أصل خلقه فيه ولو طالت حياته ببر كسلحفاة البحر، والتمساح «بقوله ـ ﷺ ـ: هو الطهور ماؤه الحِل ميته» تقدم تخريجه.

«فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا» الحديث «معارض بقوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[1]» ولفظ الميتة عام لجميع أفراد الميتة «ولما لم يتقدم فيه» أي لفظ الميتة «تخصيص» آخر يكون «من غير هذا الخبر لم يجز تخصيصه بهذا الخبر» لما تقدم ذكره من أنه لا يجوز تخصيص النصوص العامة في القرآن بخبر الواحد إلا إذا وقع التخصيص فيها بدليل آخر.

«ولا» يصح أن «يقال: إن قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2] مخصص له» أي للفظ الميتة «لأنَّا نقول» إنه لم يخصصه و«إنما خصص ضمير الخطاب في قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَلَيْكُمُ﴾» وهو الكاف الدال على عموم الحكم لجميع المكلفين، فالمخرج من ذلك ـ عموم الكاف لما ذكر ـ بعض المكلفين. وهو من كان منهم مضطر وهو غير باغ ولا عاد «لا الميتة» وبذلك يبقى لفظ الميتة على عمومه.

«والجواب عند أصحابنا: إن خبر الواحد يخصص عموم» اللفظ العام في «القرآن» الكريم «لأنه» أي اللفظ العام «ظاهر في» دلالته على «أفراده وليس بنص فيها» يعني في دلالته عليها «فتخصيصه» أي عموم القرآن «به» أي بخبر الواحد «جمع بين الدليلين» والعمل بالدليلين والجمع بينهما ما أمكن يجب المصير إليه. وأما منع تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ففيه إسقاط ذلك الخبر، وإسقاطه إسقاط لدليل شرعي.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

(2) سورة البقرة، الآية: 173.

«المسألة الثانية»

المسألة الثانية من مسائل التخصيص الثلاث

التي اختار المصنف ذكرها هي: أنه «يجوز تخصيص عموم» اللفظ العام الوارد في «خبر الواحد بالقياس» سواءكان جلياً أو خفياً «عند الجمهور» ومنهم مالك والشافعي وأبو حنيفة، وروي عن أحمد في المسألة روايتان: الجواز، والمنع. وروي المنع مطلقاً عن أبي علي الجبائي. وذهب الغزالي إلى أنه إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الأقوى، فإن تعادلا، فالوقف. ورجح هذا القول الفخر الرازي، واستحسنه القرطبي والقرافي، وذهب الآمدي إلى أن العلل فيه إن كانت منصوصة أو مجمعاً عليها جاز التخصيص بها، وإلا فلا. وذهب ابن سريج والطوفي إلى جواز التخصيص بالقياس الجلي دون غيره، ومن يرى التخصيص به ـ أي بالقياس ـ يحتج به فيما يصلح لذلك وما زال الفقهاء ممن يرون هذا القول يحتجون به ويعملون بمقتضاه.

«ومثاله» يعني مثال العمل به «تخصيص بعض أصحابنا» «عموم قوله ـ ﷺ ـ: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» تقدم تخريجه «بقياس الكلب المأذون في اتخاذه» ككلب الصيد والزرع والماشية «على الهرة» الوارد فيها أنها طاهرة، لأنها من الطوافين على الناس والطوافات «بجامع التطواف» الذي يتصف به ذلك الكلب المأذون فيه كما تتصف به الهرة.

لكن جمهور المالكية على أن الكلب إذا ولغ في الإناء ندب غسله سبعاً، كان مما أذن في اتخاذه، أم لا. ولا يذكرون في كتبهم الفقهية إلا هذا القول.

ثم انتقل المصنف ـ بعد ذكر هذه المسألة ـ إلى ذكر مسألة أخرى، فقال: «وكذلك يجوز عندهم تخصيص عموم» اللفظ العام الوارد في «القرآن بالقياس» جلياً كان أو خفياً عند الجمهور وفي التخصيص به هنا من الأقوال ما في المسألة السابقة ـ مسألة تخصيص خبر الواحد بالقياس ـ «والجمهور من الحنفية يشترطون» في جواز تخصيص عموم القرآن بالقياس «أيضاً» ـ هنا ـ «تقدم تخصيص» بدليل آخر «في» عموم اللفظ العام الوارد في «القرآن» ويكون ذلك التخصيص «بغير القياس» فعند الكرخي يجب أن يكون ذلك المخصص دليلاً منفصلاً. وعند عيسى بن أبان يجب أن يكون نصاً قطعياً.

«كما يشترطونه في تخصيصه» أي عموم الكتاب «بخبر الواحد». وحجة

الجمهور في قولهم هذا ـ وهو جواز تخصيص النص الشرعي بالقياس ـ أن العموم والقياس دليلان متعارضان، والقياس خاص، فوجب تقديمه.

«المسألة الثالثة»

**المسألة الثالثة - وبها ختم المصنف ما اختار ذكره من مسائل التخصيص -**

هي أنه ـ «يجوز تخصيص عموم» اللفظ العام «بالمفهوم» سواء كان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة «عند أكثر القائلين به» أي بالمفهوم.

قال الآمدي: «لا أعرف خلافاً في تخصيص العموم بالمفهوم عند القائلين بالعموم والمفهوم». والقائلون بتخصيص العموم بالمفهوم يبنون على مقتضى ذلك آراءهم الفقهية، ويحتجون فيما أمكن لهم أن يحتجوا فيه.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج أصحابنا على المنع من نكاح» تزوج «الحر الأمة مع وجدان الطول» بفتح الطاء ـ واختلف العلماء في معناها على ثلاثة أقوال: أحدها: السعة والغنى. ثانيها: الحرة. وقد اختلف قول مالك في الحرة هل هي طول أم لا. فقال في «المدونة»: ليست الحرة بطول تمنع من نكاح الأمة، إذا لم يجد سعة للأخرى وخاف العنت. وفي رواية أخرى ما يقتضي أن الحرة طول. ثالثها: الجلد والصبر لمن أحب أمة وهويها، حتى صار لذلك لا يستطيع تزوج غيرها.

«بالمفهوم من قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾[1] الآية» يعني أتمم الآية، وتمامها: ﴿أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[2] ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[3]، «فإن مفهومها» المخالف «يقتضي أن لا يجوز نكاح الأمة لمستطيع الطول». وبذلك يكون عموم الآية قد خص بمفهومها.

واشتراط عدم السعة في المال وخوف العنت في جواز تزوج الحر الأمة هو نص مذهب مالك في «المدونة» من رواية ابن القاسم. وابن نافع، وابن وهب، وابن زياد. قال مطرف وابن الماجشون: لا يحل للرجل أن ينكح أمة، ولا يقران عليه إن وقع إلا أن يجتمع الشرطان، كما قال ـ تعالى ـ. وقال أصبغ: وهو ـ أيضاً ـ

---

(1) سورة النساء، الآية: 25.
(2) سورة النساء، الآية: 25.
(3) سورة النساء، الآية: 25.

مذهب الشافعي، وابن أحمد، وأبي ثور، وإسحاق بن راهويه. وروي هذا القول - أيضاً - عن جابر بن عبد الله، وابن عباس، وعطاء، وطاووس، والزهري، ومكحول.

ومن لم ير هذا الرأي يردّ هذا الاحتجاج الذي ساقه المالكية ومن وافقهم هنا «فتقول الحنفية ومن وافقهم» ممن يقولون بجواز نكاح الحر الأمة، وإن لم يخف من العنت «من أصحابنا» كابن القاسم الذي يقول بجواز نكاح الحر الأمة مطلقاً «هذا» الذي ذكرتم من أن الحر يمنع من نكاح الأمة إلا بالشرطين المذكورين «يعارضه عموم قوله - تعالى -: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1] فهو يقتضي إباحة نكاح كل امرأة إلا من استثني بالنص الشرعي لنسب، أو رضاع، أو سبب كلعان «والجواب عند أصحابنا» عن هذا الاعتراض «أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم لما في ذلك» التخصيص «من الجمع بين الدليلين» والمصير إلى جمعهما أولى من إسقاط أحدهما، كما هو معلوم، ومقرر عند أهل العلم.

## «خاتمة»

## ذكر فيها المصنف تقرير دلالة العام إذا ورد على سبب خاص، وما يقتضيه ذلك العام

فقال: «إذا ورد» القول «العام على سبب» يعني لأجل سبب «خاص» من سؤال أو غيره «فإنه» أي ذلك العام «لا يقصر عليه» أي السبب، ولا يخص حكمه به، بل يعمه كما يعم غيره من الأفراد التي يستغرقها ويشملها «عند المحققين من الأصوليين» وعليه الأكثر من المالكية، والشافعية، وهو مذهب الحنفية، يحتجون بذلك، وخالف في ذلك بعض أصحاب الشافعي وأبو ثور، والقفال، والدقاق، وأبو الحسن الأشعري، وأبو الفرج المالكي، فذهبوا إلى أنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال. ونقل هذا عن مالك. وفي المسألة مذاهب أخرى.

والفقهاء يحتج كل واحد منهم بما يراه حقاً في هذه المسألة، ويبني عليه رأيه الفقهي فيما عنَّ له فيه ذلك «ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «ما احتج به» أي احتجاج «الشافعية على أن الوضوء يجب ترتيبه» أي ترتيب فرائضه بعضها على بعض كما وردت مرتبة في القرآن «بقوله - ﷺ -: ابدؤوا بما بدأ الله به» أخرجه

(1) سورة النساء، الآية: 3.

مسلم والترمذي والنسائي، وابن ماجه، وأحمد، والبيهقي. «وما» في قوله ـ ﷺ ـ: «بما» «**من ألفاظ العموم لأنها موصولة**» أي اسم موصول «**كما سبق**» ذكر كونها من ألفاظ العموم عند ذكر هذه الألفاظ.

«**فاندرج الوضوء فيها**» يعني فيما دلت عليه من أفراد «**فوجب الابتداء**» بناء على ذلك بما بدأ الله به فيه من فرائض فوجب أن يبدأ «**بغسل الوجه ثم**» بغسل «**الذي يليه**» وهو الأيدي إلى المرفق «**إلى آخره**» أي الوضوء. وقد وافق الشافعية على هذا أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو مصعب من المالكية، وحكاه عن مالك وأهل المدينة.

«**فيقول من يخالفهم منا**» أي المالكية وهم جمهورهم «**ومن الحنفية هذا**» الحديث «**وارد على سبب**» خاص «**وهو أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ سألوا رسول الله ـ ﷺ ـ حين نزلت**» الآية «**إن الصفا والمروة من شعائر الله**» فقالوا: بم نبدأ يا رسول الله» هل نبدأ بالصفا أو بالمروة «**فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ مجيباً عن سؤالهم هذا**» «**ابدؤوا بما بدأ الله به**»، وفي رواية: نبدأُ بما بدأ الله به «و» اللفظ «**العام إذا ورد على سبب خاص**» سواء كان سؤالاً أو غيره «**وجب أن يقصر على سببه**» الذي ورد عليه «**والجواب عند الشافعية**» عن هذا الاعتراض «**أن الصحيح عند**» جمهور «**أهل الأصول**» هو «**أن العام لا يقصر على سببه بل يحمل على عمومه**» وذلك «**لأن المقتضي للعموم**» والدال عليه «**قائم**» وهو دلالة ذلك اللفظ العام «**والسبب لا يصلح أن يكون مانعاً**» من بقاء اللفظ العام على عمومه واستغراقه لكل ما يصلح له من أفراد.

وإنما كان هذا هو الراجح «**لأنه**» الهاء ضمير الشأن «**يجوز أن يقتطع**» أي يعطى «**للسبب حظه منه**» أي من ذلك اللفظ العام، وهو أن يجري حكمه عليه باعتباره فرداً من أفراده «**وينسحب حكم العموم على باقي أفراد العام**» الأخرى.

وهذه المسألة ـ مسألة الترتيب لفرائض الوضوء ـ التي قررها المصنف على هذا الأصل لا تتفق مع ما تقدم من أن الشافعية والمالكية والحنفية، كلهم يقولون «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». والمشهور أن الخلاف في هذه المسألة بين الشافعية ومن وافقهم، وبين غيرهم من المالكية والحنفية وغيرهم مبني على الاختلاف في الواو العاطفة في آية الوضوء هل تقتضي ترتيباً أم لا.

الشافعية يقولون: نعم، والمالكية والحنفية ومن وافقهم يقولون: لا. ثم ينصر

كل فريق ممن ذكر رأيه في هذه المسألة بأدلة يراها ترجح رأيه، وتدل على صحته. وكتب التفسير وشروح الحديث وكتب الفقه المؤصلة طافحة بذلك مطوية عليه فلا نطيل به.

## «التأويل الثامن»

## وهو آخر التأويلات التي ساقها المصنف وخصها بالذكر في هذا الكتاب

هو حمل اللفظ المطلق على أنه جرى فيه «التقييد» وهو إثبات وصف في لفظ مطلق يصرفه عن الشيوع في جنسه.

و«اعلم أن صورة التقييد» التي هي الحكم وسببه على أضرب، فهي «إما أن تتحد مع صورة الإطلاق في السبب» الموجب «والحكم» أي المحكوم به «معاً» بحيث لا فرق بينهما إلا في التقييد والإطلاق «وإما أن تتحد» صورة التقييد مع صورة الإطلاق، هكذا في النسخ التي بين يدي، «تتحد» بصيغة الإفراد، والإتيان به بصيغة التثنية هو الصواب «في السبب» وحده «وتختلف» معها «في الحكم» بحيث يكون السبب واحداً والحكم مختلفاً.

«وإما أن تختلف» الصورتان «في السبب وتتحد في الحكم» وحده «وإما أن تختلف الصورتان فيهما معاً» أي في الحكم وسببه.

هذه هي أقسام هذه المسألة، أما مقتضى النظر الأصولي فيها فقد أورده المصنف بعد هذا فقال: «فأما إن اتحدت» الصورتان ـ صورة التقييد وصورة الإطلاق ـ سواء كان الكلام فيهما مثبتاً أو منفياً «فلا خلاف» ثابت وقوعه ونقله بين أهل العلم في «أنه يحمل» اللفظ «المطلق» في ذلك «على» اللفظ «المقيد» فيه.

هكذا في بعض كتب الأصول فأهلها يوردون هذه المسألة على هذه الصورة مطلقة من غير أي تفصيل، وما في أغلب كتب الأصول هو التفصيل في هذه المسألة، وذلك أن المطلق والمقيد وإن اتفقا في الحكم وسببه فإن وقت نزول ذلك المقيد تختلف، وهو أمر يجب اعتباره وبناء الحكم في هذه المسألة على مقتضاه، واعتبار ذلك والعمل به هو الذي مشى عليه أغلب الأصوليين في كتبهم، ومتضمن ما ذكروه في ذلك، أنه إذا اتحد حكم المطلق والمقيد وسببه، وكانا مثبتين، واتحدت قوتهما الحجية، ولم يتأخر المقيد عن المطلق بأن تقارنا أو جهل

تاريخهما، فإن ذلك المطلق يحمل على ذلك المقيد، بمعنى أن المقيد حينئذ دال على أن المراد بذلك المطلق هو ذلك المقيد. وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم على الصحيح.

وأما إن تخلف شرط من هذه الشروط فإن لكل حالة من ذلك حكمها، وذلك أنه إما أن يتخلف شرط التقارن فيكون المقيد متأخراً عن وقت العمل بذلك المطلق، فإن جرى الأمر على هذا فذاك المقيد ناسخ لذاك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد أو يكون المقيد متأخراً عن وقت الخطاب بالمطلق وليس عن وقت العمل، أو يكون المطلق هو المتأخر عن المقيد مطلقاً أو تقارنا أو جهل تاريخهما، فإن كان الأمر كذلك حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين، وقيل بنسخ المقيد المطلق إن تأخر المقيد عن وقت الخطاب به، كما لو تأخر عن وقت العمل به بجامع التأخر. وقيل: يحمل المقيد على المطلق وذلك بأن يلغى القيد، لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده، كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه.

وإما أن يتخلف التساوي بين الدليلين بأن يكون المقيد خبر الآحاد والمطلق قطعي الثبوت ـ كالقرآن، وقد تقدم ما قيل فيه والحديث المتواتر ـ فالجمهور على أن المقيد إن كان آحاداً يقيد النص المطلق وإن كان متواتراً، ومنع الحنفية ذلك بناء على أصلهم وهو أن الزيادة على النص نسخ، وخالفهم في هذا وما بنى عليه الجمهور.

هذا كله إذا كان المطلق والمقيد المذكورين مثبتين كما تقدم، وأما إن كانا منفيين أو منهيين نحو: لا يجزىء عتق مكاتب، لا يجزىء عتق مكاتب كافر، هذا مثال للمنفيين. وأما المنهيان فمثاله: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً. فإن من يقول بالمفهوم يقيد المطلق في ذلك بالمقيد.

وأما إن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، فالمطلق في ذلك مقيد بضد الصفة، وهو في المثال الإيمان.

هذا بإيجاز ما شرطه الأصوليون في هذه المسألة من أوجه.

ولما ذكر المصنف أن المطلق والمقيد إن اتحدت صورتهما حمل المطلق على المقيد، أورد مثال ذلك فقال: «كقوله ـ ﷺ ـ: لا نكاح إلا بولي وصداق وشاهدين» أخرجه البيهقي عن أبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً بلفظ: «لا نكاح إلا بأربعة: الولي والزوج والشاهدين» وفي إسناده المغيرة بن موسى البصري، قال البخاري: منكر

الحديث. وأخرجه الدارقطني عن عائشة بلفظ: «لا بدَّ في النكاح من أربعة: الولي والزوج والشاهدين» وفي إسناده أبو الخطيب نافع بن ميسرة مجهول. وفي رواية أخرى: «لا نكاح إلا بولي وصداق وشاهدي عدل» ذكره أحمد بن حنبل في رواية ابنه عبد الله، لكن لم يردّ فيه ذكر الصداق، ولفظه: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». وعن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل» ذكره البيهقي والشافعي.

وإذ قد ورد هذان النصان ـ الحديثان ـ بالتقييد والإطلاق في لفظ العدلين هنا ـ في مسألة الشهادة في النكاح ـ «**فإنه يجب هنا تقييد الشهود**» المقبولين في الشهادة على الأنكحة «**بالعدالة**» وهي ـ هنا ـ اجتناب الكبائر واتقاء الصغائر في الغالب، وعلى هذا الصحابة والشافعية والمالكية، فمن يقبل من الشهود في الإشهاد على النكاح يشترط فيه العدالة، وخالف في ذلك أبو حنيفة فاشترط الشهود في ذلك وأسقط شرط العدالة، فهو لذلك النكاح عنده ينعقد بشاهدين فاسقين، لأن المقصود بالشهادة هنا عنده إعلان النكاح فقط.

«**وإنما لم يقيده أبو حنيفة**» أي المطلق المتقدم في الحديث، وهو لفظ الشاهدين بالحديث الآخر المقيد له «**وأجاز**» لذلك «**النكاح بحضور**» يعني بشهادة «**الفاسقين**» لأن الخبر ـ أي الحديث المذكور ـ الذي ورد فيه تقييد الشاهدين على النكاح بأن يكونا عدلين «**لم يثبت عنده**» لضعف في سنده أو لأمر آخر أسقط ثبوته عنده والعمل به.

والصحيح ما ذهب إليه من تقدم من اشتراط العدالة في ذلك، لأن العدالة شرط أصلي في الشهادة، ولا يصار إلى خلاف ذلك إلا بدليل أقوى من هذا الأصل.

ولما ذكر المصنف هذه المسألة انتقل إلى ذكر مسألة أصولية أخرى، فقال: «**فإن كان التقييد**» يحصل «**بخبر الواحد**» في مسألة ما «**والمطلق**» الذي سيجري فيه ذلك التقييد الوارد في ذلك الخبر نص «**من القرآن**» الكريم «**تقيد**» ذلك المطلق «**به**» بما ورد في ذلك الخبر من التقييد «**عندنا**» وهو مذهب الجمهور.

«**ولم يتقيد**» أي لا يجري التقييد فيه ـ في ذلك المطلق ـ بذلك المقيد ـ خبر الواحد ـ «**عند أبي حنيفة لأنه**» أي تقييد المطلق «**عنده زيادة على النص**» بعد استقرار

حكمه «فيكون نسخاً عنده» سواء كانت تلك الزيادة في السبب، أو في الحكم. قال ابن السمعاني: «أما أصحاب أبي حنيفة فقالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ».

«ونسخ القرآن لا يجوز بخبر الواحد» لأن القرآن مقطوع ـ قطعي الثبوت ـ وخبر الواحد مظنون ـ ظني الثبوت ـ والصحيح أنه يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد، وهذا ليس مبتنى الاختلاف في جواز تقييد المطلق القرآني بخبر الواحد، وإنما مبتناه هل التقييد نسخ؟ فالجمهور يقولون لا، بل هو بيان للمطلق، وإظهار للمعنى المراد به، والحنفية يقولون هو نسخ.

ثم بعد ذلك يتشعب النقاش بين الفريقين إلى ذكر مسألة نسخ القرآن بخبر الواحد وبين المقامين ـ مقام النسخ ومقام التقييد عند الجمهور ـ فرق.

أما مثال المطلق القرآني المقيد بما ذكر فقد أورده المصنف ـ بعدما ذكر ما تقدم ـ بقوله: «ومثاله تقييد قوله سبحانه: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾[1] بقوله ـ ﷺ ـ: «تحريمها التكبير» رواه الخمسة إلا النسائي «فإن» النص «الأول» هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ «يقتضي بإطلاقه جواز الدخول في الصلاة بأي ذكر كان» لأن الشرط لا يؤخذ من الأمر المجرد.

هذا إذا كان السبب وحكمه في المطلق والمقيد متحدين، وأما إن اختلفا فقد أورد المصنف حكمه قائلاً: «وأما إن اختلف السبب» أي سبب المقيد وسبب المطلق «والحكم» أي حكم المطلق وحكم المقيد، بمعنى أن المطلق والمقيد لم يتفقا في أي شيء من الحكم والسبب «فلا خلاف» بين أهل العلم «في عدم حمل المطلق على المقيد» المختلفين في السبب والحكم، وذلك «كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[2] فاليد» في هذه الآية «مطلقة» غير محددة، «وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[3] فاليد» في هذه الآية «مقيدة» ومعين حدها بلفظ «المرافق»، فالأمة أجمعت على أن هذا وما جرى مجراه لا يحمل فيه المطلق على المقيد، ولا العكس، وقد نص على ذلك الأصوليون والفقهاء.

هذا إذا اختلفت صورة المطلق والمقيد في السبب والحكم. وأما إن اختلفت صورتهما في السبب واتحدت في الحكم فقط، ففي شأن ذلك يقول المصنف:

---

(1) سورة الأعلى، الآية: 15.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) سورة المائدة: الآية 38.

«وإما إن اختلف السبب» سبب المطلق وسبب المقيد ـ والمثال يأتي ـ «واتحد الحكم فإنه يحمل المطلق» في ذلك «على المقيد فيه» فيزاد القيد الذي في المقيد على المطلق «عندنا» معشر المالكية يعني عند أكثرهم «بجامع» يجمع بين المقيد والمطلق، فيكون التقييد ـ حينئذ ـ بالقياس ـ وعليه جماعة من الشافعية «وقيل» يحمل المطلق على المقيد بجامع «وبغير جامع» فالجامع ليس شرطاً في التقييد لأن المطلق في ضمن المقيد فالرقبة المؤمنة ـ في المثال الآتي ـ رقبة مع قيد، والثابت مع قيد ثابت قطعاً، فالآتي بالقيد عامل بالدليلين قطعاً، فيكون أرجح، فيجب المصير إليه، ولأن القرآن كالكلمة الواحدة، فيحمل المطلق فيه على المقيد، لأن القيد كالمنطوق به مع المقيد، ولأن الشهادة أطلقت في قوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[1] وقيدت في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ﴾[2] فحمل المطلق على المقيد. هذا على مذهب من يرى الحمل مطلقاً بجامع وبغير جامع وهم جمهور الشافعية وبعض المالكية ـ وهم قلة قليلة ـ.

وأما من يشترط الجامع في ذلك وهم جمهور المالكية وبعض الشافعية، فإنه يقول: «ولا يحمل» المطلق على المقيد «إن لم يكن جامع» وهذا الكلام متمم لقوله: «بجامع» فلو أوصله به كان أفضل وأوضح، وقد فصل بينهما المصنف ـ كما ترى ـ بقوله: «وقيل بغير جامع» وهو صنيع يخل بانتظام الكلام، وأن المعنى المقصود واضح.

والمذهب الذي عليه جمهور المالكية في هذه المسألة أن المطلق لا يحمل على المقيد فيها إلا بجامع. قال القرافي: وأما إذا اختلف السبب واتحد الحكم فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتابه «الإفادة» وكتاب «الملخص» عن المذهب: عدم الحمل إلا القليل من أصحابنا. (شرح تنقيح الفصول/ الباب العاشر في المطلق والمقيد).

ويعني بقوله عدم الحمل: عدم الحمل من جهة اللغة، وأما الحمل بطريق القياس فإنه عليه جمهور المالكية كما تقدم. قال الباجي: «وأما إذا ورد لفظ حكم مطلق وقد ورد من جنسه حكم مقيد إلا أنه متعلق بغير سببه (. . .)». فقد اختلف الناس في ذلك، والذي عليه محققو أصحابنا كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي محمد

---

(1) سورة البقرة، الآية: 282. (2) سورة الطلاق، الآية: 2.

وغيرهما، ومحققو أصحاب الشافعي كأبي الطيب وأبي إسحاق الشيرازي وغيرهما أن المطلق لا يحمل على المقيد إلا أن يدل القياس على تقييده، فيلحق بالمقيد قياساً، وبه قال القاضي أبو جعفر وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي: يجب حمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة ومعقول اللسان. (أحكام الفصول/ المطلق والمقيد).

وبذلك تعلم أن ظاهر كلام المصنف: «يحمل المطلق على المقيد عندنا بجامع وقيل بغير جامع» يوهم خلاف الصواب في هذه المسألة لأن مقتضاه أن المالكية يحملون المطلق على المقيد فيما جرى وورد على هذه الصورة، سواء وجد الجامع أو لم يوجد. والصواب ما تقدم نقله عن الباجي والقرافي، وكلام المصنف هذا لا يدل عليه، وإن كان هو مراده.

ثم ذكر المصنف مثال الاحتجاج بهذه القاعدة بقوله «ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا بقوله ـ تعالى ـ في كفارة القتل ـ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾**[1]» على اعتبار الإيمان، يعني المالكية احتجوا بهذه الآية على أن الإيمان وصف معتبر «**في كفارة الظهار**» فلا يصح التكفير عن الظهار إلا برقبة مؤمنة «**فإن الكفارة في آية القتل مقيدة**» بالإيمان وقد ذكر نصها، وآية الظهار الكفارة فيها مطلقة، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾[2] الحكم هنا واحد ـ عتق الرقبة ـ وسبب ذلك مختلف فهو: ظهار، وقتل.

«**فتحمل عليها**» أي على الكفارة في آية القتل «**الكفارة في آية الظهار**» فيتساويا في اعتبار الإيمان شرطاً فيهما. وهذا مذهب الشافعية أيضاً «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين على هذا: «**لا يجب أن ترد آية الظهار**» في بيان معناها والمراد بها «**إلى آية القتل**» لأنها ـ أي آية الظهار ـ مستقلة بإفادة المعنى المراد منها بنفسها، فهي بينة بذاتها لا يتوقف أخذ الحكم منها على آية القتل، وبذلك فلا يحمل مطلق هذه ـ آية الظهار ـ على مقيد تلك ـ آية القتل ـ وذلك «**لاختلاف السبب**» فيهما، وبذلك ينفصلان، فلا يقيد أحدهما الآخر. وذلك أن تقييد حكم بما في حكم آخر مخالف له لا يصح.

«**والجواب عند أصحابنا**» عن هذا الاعتراض «**أن الجميع**» عتق الرقبة في آية القتل وعتق الرقبة في آية الظهار «**كفارة**» فيحمل المطلق في ذلك على المقيد فيه

---

(1) سورة النساء، الآية: 92.
(2) سورة المجادلة، الآية: 3.

بجامع كون كلٍّ كفارة.

«والعتق صدقة على» الشخص «المعتق» بفتح التاء «نفسه» باعتبار أن الصدقة معناها - في الإسلام - عام لكل ما فيه جلب منفعة، ودفع مضرة - كإماطة الأذى والكلمة الطيبة وإعطاء المال -: «ومن شرط القابض للقربات» ما يتقرب به إلى الله - تعالى - «الواجبة الإيمان كالزكاة» سواء كانت زكاة مال أو فطر أو غير ذلك «فإنها لا تجزىء» ولا تصح شرعاً «إلا بدفعها» بإعطائها «لمؤمن» المراد به - هنا - من ليس كافراً «وهذه» العلة، وهي أن القربات الواجبة كالزكاة والكفارات من كسوة أو طعام لا تعطى إلا لمؤمن «هي علة اعتبار الإيمان» وجعله شرط صحة «في كفارة القتل، وذلك» الأمر المجعول علة في كفارة القتل «بعينه موجود في كفارة الظهار، فوجب» بناء على ذلك «اعتبار الإيمان فيها» أي في كفارة الظهار - أيضاً - ومن تشوف إلى المزيد مما ذكر في هذه المسألة فليرجع إلى كتب الأصول المطولة، وكتب الفقه المؤصلة. هذا إذا كانت صورة المطلق وصورة المقيد اختلفتا في السبب واتحدتا في الحكم «وأما إن اتحد السبب واختلف الحكم - وهو عكس القسم الذي قبله -» الذي يتبعه هذا الذي نحن فيه في الكلام «فقد اختلف أيضاً في حمل المطلق» فيه «على المقيد» كما ذكر القرافي في «شرح التنقيح» و«الذخيرة».

«ومثاله» يعني ومثال الحكم الفقهي المختلف فيه بناء على الاختلاف في ذلك هو «هل تجب مراعاة الأوسط» الأعلى والأفضل «في الكسوة» يعني في الكسوة المكفر بها عن اليمين؟ أولا، «فيقول من أوجب ذلك» مراعاة الأوسط «لما قال الله - تعالى - في الإطعام في كفارة اليمين بالله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[1] ثم قال: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾[2] فأتى بـ» لفظ «الكسوة مطلقاً» بعد ذلك معطوفاً على الطعام «فوجب» بناء على ما يقتضيه تركيب الكلام على هذه الصورة من اتحاد السبب في الكفارتين «تقييدها» أي الكسوة المذكورة «بالأوسط» كما قيد به الطعام.

«فكأنه» بناء على ما ذكر «قال: من أوسط ما تكسون أهليكم» وذلك «لأن السبب» الموجب للحكمين في هذا الموضع «واحد» وهو اليمين.

هذا إذا قبل تأثير اتحاد السببين في هذا المقام، فإن لم يقبل فإنه يردّ هذا القول «فيقال: لا يجب رد المطلق إلى المقيد» ليفهم مقتضاه - أي المطلق - والمراد

---

(1) سورة المائدة، الآية: 98. (2) سورة المائدة، الآية: 98.

به، ويدل عليه لأن ذلك الرد لا يكون «**إلا عند تشابه الأحكام وتماثلها**» كما تقدم تقريره «**وأما إذا اختلفت الأنواع**» التي وقع الحكم بها في أمر ما «**فلا**» يكون ما ذكر من الرد، ولا يصح «**ألا ترى أنه ـ تعالى ـ** «**قيد الصيام في كفارة الظهار بالتتابع**» لأيامه «**فقال ـ تعالى ـ**: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[1] **والتتابع لا يجب في إطعام ستين مسكيناً**» إذ يجوز فيه التفرقة والفصل بين إطعام مسكين وآخر في الزمان «**إجماعاً، أي لا يجب أن يطعم بعضهم عقب**» إطعام «**بعض وما ذاك**» الاختلاف بين الأمرين: الصيام، والإطعام في هذا الشأن «**إلا لاختلاف الأنواع**» المحكوم بها، وأنت ترى ـ هنا ـ أن السبب واحد ـ الكفارة ـ لكن المحكوم به مختلف، فاختلفت لذلك الأمور المعتبرة فيه شرعاً.

«**والجواب عند الأولين**» القائلين بحمل المطلق على المقيد فيما ذكر أن الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في حكم واحد، وذلك مثل رعاية الأوسط في طعام وكسوة الكفارة، فإنه يجوز أن يشترك الطعام والكسوة في ذلك، وهما نوعان مختلفان، كما يجوز أن يشترك في ذلك المتماثلان بلا فرق.

«**وإذا كان**» الأمر «**كذلك فلا عبرة بالتماثل**» في هذا الموضع «**ولا بالاختلاف**» فيه «**وفي الكلام عليه**» أي على أن الاختلاف في الأنواع معتبر «**بحث**» إذا اشتغلنا به هنا «**يخرج عن المقصود**» والغرض الذي قصد بذكر هذه المسألة، وما وضع له هذا الكتاب وهو بيان طريقة بناء الفروع على الأصول.

ثم ذكر المصنف أن مسألة تذكر في هذا الباب، وليست منه، فقال: «**وقد عدَّ بعض الناس**» من أهل العلم ـ كالإمام القرافي في «الذخيرة» في الباب العاشر في المطلق والمقيد «**من هذا القبيل**» يعني من هذا النوع ـ أي اتحاد السبب واختلاف الحكم ـ أيديكم «**المقيد في قوله ـ تعالى ـ في آية الوضوء**: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2] و» أيديكم «**المطلق في قوله ـ تعالى ـ في آية التيمم**: ﴿وَأَيْدِيكُمْ﴾» ومن عدَّ هذه المسألة من هذا الباب رأى أن ذلك صواب.

«**فإن السبب في الجميع**» أي جميع الحكمين: الوضوء، والتيمم «**واحد وهو القيام إلى الصلاة**» قال ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

(1) سورة النساء، الآية: 92.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.

﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[1] والقرافي يقول السبب لذلك هو الحدث.

ونص كلامه ـ رحمه الله تعالى ـ: «ومختلف الحكم متحد السبب: كتقييد الوضوء بالمرافق، وإطلاق التيمم، والسبب واحد، وهذا الذي ذكره القرافي في جعله الحدث هنا هو السبب ظاهر لأن الحدث هو سبب وجوب طهارة الحدث، وليس القيام إلى الصلاة، لأن الحدث مجمع على أنه كذلك، وأما كون القيام إلى الصلاة يقتضي الإتيان بطهارة الحدث ففي تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾[2] ـ الآية ـ الدال على ذلك أقوال.

قال القرطبي: «واختلف العلماء في المعنى المراد بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ على أقوال، فقالت طائفة: هذا لفظ عام في كل قيام إلى الصلاة، سواء كان القائم متطهراً أو محدثاً، فإنه ينبغي له إذا قام إلى الصلاة أن يتوضأ، وكان عليٌّ يفعله ويتلو هذه الآية، ذكره أبو محمد الدارمي في مسنده، وروي مثله عن عكرمة. وقال ابن سيرين: كان الخلفاء يتوضؤون لكل صلاة.

قلت: فالآية على هذا محكمة لا نسخ فيها. وقالت طائفة: الخطاب خاص بالنبي ـ ﷺ ـ.

قال عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر الغسيل: إن النبي ـ ﷺ ـ أمر بالوضوء عند كل صلاة فشق ذلك عليه، فأمر بالسواك ورفع عنه الوضوء إلا من حدث. وقال علقمة بن الفغواء عن أبيه ـ وهو من الصحابة، وكان دليل رسول الله ـ ﷺ ـ إلى تبوك ـ: نزلت هذه الآية رخصة لرسول الله ـ ﷺ ـ لأنه كان لا يعمل عملاً إلا وهو على وضوء، ولا يكلِّم أحداً ولا يردّ سلاماً إلى غير ذلك، فأعلمه الله بهذه الآية أن الوضوء إنما هو للقيام إلى الصلاة فقط دون سائر الأعمال.

وقالت طائفة: المراد بالآية الوضوء لكل صلاة طلباً للفضل، وحملوا الأمر على الندب، وكان كثير من الصحابة منهم ابن عمر يتوضؤون لكل صلاة طلباً للفضل، وكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ يفعل ذلك إلى أن جمع يوم الفتح بين الصلوات الخمس بوضوء واحد إرادة البيان لأمته ـ ﷺ ـ.

قلت: وظاهر هذا القول أن الوضوء لكل صلاة قبل ورود الناسخ كان مستحباً لا إيجاباً وليس كذلك، فإن الأمر إذا ورد مقتضاه الوجوب، لا سيما عند الصحابة ـ

(1) سورة المائدة، الآية: 6.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.

رضوان الله عليهم ـ على ما هو معروف من سيرتهم. وقال آخرون: إن الفرض في كل وضوء كان لكل صلاة ثم نسخ في فتح مكة، وهذا غلط لحديث أنس، قال: «كان النبي ـ ﷺ ـ يتوضأ لكل صلاة، وأن أمته كانت على خلاف ذلك» وسيأتي، ولحديث سويد بن النعمان: «أن النبي ـ ﷺ ـ صلّى وهو بالصهباء العصر والمغرب بوضوء واحد، وذلك في غزوة خيبر، وهي سنة ست، وقيل: سنة سبع، وفتح مكة كان في سنة ثمان» وهو حديث صحيح رواه مالك في موطئه، وأخرجه البخاري ومسلم. فبان بهذين الحديثين أن الفرض لم يكن قبل الفتح لكل صلاة.

فإن قيل: فقد روى مسلم عن بريدة بن الحصيب أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يتوضأ لكل صلاة، فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد، ومسح على خفيه، فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: لقد صنعت اليوم شيئاً لم تكن تصنعه، فقال: «عمداً صنعته يا عمر». فلما سأله عمر واستفهمه؟ قيل له: إنما سأله لمخالفته عادته منذ صلاته بخيبر، والله أعلم.

فإنه روى الترمذي عن أنس أن النبي ـ ﷺ ـ كان يتوضأ لكل صلاة طاهراً وغير طاهر. قال حميد: قلت لأنس: وكيف كنتم تصنعون أنتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوءاً واحداً. قال: حديث حسن صحيح، وروي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «الوضوء على الوضوء نور» فكان ـ عليه السلام ـ يتوضأ مجدداً لكل صلاة، وقد سلم عليه رجل وهو يبول فلم يردّ عليه حتى تيمم ثم رد السلام وقال: «إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر» رواه الدارقطني.

وقال السدي وزيد بن أسلم: معنى الآية: «إذا قمتم إلى الصلاة يريد من المضاجع ـ يعني النوم ـ، والقصد بهذا التأويل أن يعم الأحداث بالذكر، ولا سيما النوم الذي هو مختلف فيه هل هو حدث في نفسه أم لا؟ وفي الآية على هذا التأويل تقديم وتأخير، التقدير: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة من النوم، أو جاء أحد منكم من الغائط، أو لامستم النساء ـ يعني الملامسة الصغرى ـ فاغسلوا، فتمت أحكام المحدث حدثاً أصغر. ثم قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟﴾[1] فهذا حكم نوع آخر.

ثم قال للنوعين جميعاً: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

﴿سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(1) وقال بهذا التأويل محمد بن مسلمة من أصحاب مالك ـ رحمه الله ـ وغيره، وقال جمهور أهل العلم: معنى الآية إذا قمتم إلى الصلاة محدثين وليس في الآية على هذا تقديم وتأخير، بل ترتب في الآية حكم واجِد الماء إلى قوله: ﴿فَٱطَّهَّرُواْ﴾(2) ودخلت الملامسة الصغرى في قوله: ﴿محدثين﴾.

ثم ذكر بعد قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾(3) حكم عادم الماء من النوعين جميعاً، وكانت الملامسة هي الجماع، ولا بدَّ أن يذكر الجنب العادِم الماء كما ذكر الواجِد، وهذا تأويل الشافعي وغيره، وعليه تجيء أقوال الصحابة كسعد بن أبي وقاص، وابن عباس، وأبي موسى الأشعري وغيرهم» (الجامع لأحكام القرآن/ سورة المائدة).

وبهذا يعلم أن جعل الحدث سبباً لما ذكر أولى، لأنه مجمع عليه، وأما القيام إلى الصلاة ففيه ما تقدم. وهذا الذي عليه القرافي في عدِّه ما ذكر من باب اتحاد السبب واختلاف الحكم لم يرتضه المصنف وقدره بقوله: «والشيخ أبو بكر الأبهري: أحد من شيوخنا» معشر المالكية، «العراقيين» الكبار «يفرق بين هذا» يعني التيمم والوضوء «وبين ما قبله» وهو الكسوة والطعام «ويقول» في بيان وجه الفرق بينهما «تضمن» أصله تتضمن، اقتصر فيه على تاء واحدة للتخفيف، وهذا الصنيع جارٍ في كلام العرب مشهور فيه «آية الوضوء زيادة عضو» في غسل اليدين «وهو الذراع» بناء على أن الذراع هو من طرف المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى، كما فسره بذلك بعض اللغويين، «لا زيادة صفة» كما هو معهود في الفرق بين المقيد والمطلق، فالمعهود في ذلك هو أن المقيد تزاد فيه الصفة، والمطلق يتجرد منها.

«و» أما «في الآية التي» مثل بها «قبلها» قبل آية الوضوء، والآية التي مثل بها قبلها هي آية كفارة اليمين «إنما تضمن القيد» الذي قيدت به «زيادة صفة» وهي ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾(4)، «وليس زيادة عضو» الذي له ذات قائمة وهو يصلح أن يكون محلاً للحكم بنفسه لا تبعاً لغيره «كزيادة صفة لا عين» أي لا ذات «لها قائمة» بنفسها لأنها ليست إلا عرضاً.

(1) سورة النساء، الآية: 6.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.
(4) سورة المائدة، الآية: 89.

«وهذا» يعني البحث في الفرق بين هذين الأمرين: ـ الذات والعرض ـ «**بحث خارج عن المقصود**» الذي يساق له الكلام في هذا الكتاب، ولقائل أن يقول: بأن تحديد غسل اليد بما يفيده ذكر المرافق مثل التحديد بالبدل، فكأنه قال: غسل اليدين بعضهما المحدد بغسل المرافق لأن اليد تنتهي إلى الإبط، فتشمل الساعد، وإذا كان ذكر المرافق يفيد مثل ما يفيده ذكر البدل ـ هنا ـ فإن آية الوضوء وآية التيمم داخلة في هذا القسم، لأن البدل من المخصصات، سواء عند من يعده من أفراد الصفة، أو عند من يجعله فرداً مستقلاً بنفسه فتأمل.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر مسألة أخرى، فقال: «**ومما يبحث فيه أيضاً**» ويتصل بهذا الموضوع حكم «**أن يرد**» أي ورود قول «**مطلق فيه حكم واحد**» مترتب «**على سبب واحد ثم يردّ حكمان مرتبان على سببين، الحكم الأول**» الذي ورد في ذلك المطلق «**أحد الحكمين. والسبب الأول**» الذي ترتب عليه الحكم الأول الوارد في ذلك المطلق «**أحد السببين**» وقد بحث أهل العلم في هذه المسألة فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى أن الحكم الأول لا يتوقف جريانه على المكلف إلا على السبب الأول، فإذا حصل ترتب عليه الحكم، عملاً بما يقتضيه النص ـ الآية ـ الذي ورد فيه الأمر.

وأما النص الآخر فإن ما يفيده هنا هو تأكيد هذا الحكم في أحد طرفيه، وهو الطرف الذي يدل على ما يدل عليه النص المتقدم بربط الحكم الأول وسببه. وجعل السبب الثاني وحكمه مرتبطين مستقلين.

وذهب بعضهم إلى أن السببين هما ما يترتب عليهما كل حكم من الحكمين، فإن اختل أحد السببين وتخلف، سقط الحكمان معاً. وكل واحد من الفريقين يحتج بما يراه في هذا الشأن، وذلك «**كاحتجاج أصحابنا على أن مجرد الردة تنقض الوضوء**» لأن الردة تبطل الأعمال والوضوء عمل «**فلو تاب هذا المرتد**» ورجع إلى الإسلام «**لزمه الوضوء وإن لم يُحدث**» أي وإن لم يأت بناقض للوضوء من النواقض المجمع عليها «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[1]»، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿**وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ**﴾[2] فمقتضى هذا أن حبط العمل يقع بمجرد الردة. وإلى هذا ذهب مالك، إذ يرى أن المرتد تبطل أعماله بردته. ففي

(1) سورة الزمر، الآية: 65. (2) سورة المائدة، الآية: 5.

«المدونة»: أنه لو حج حجة الإسلام قبل ارتداده، ثم ارتد ثم رجع إلى الإسلام أن عليه أن يحج بعد رجوعه إلى الإسلام حجة أخرى: حجة الإسلام. قال مالك: لأن الله ـ تعالى ـ يقول ـ في كتابه ـ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[1] فحجه من عمله وعليه حجة أخرى، فهذا يخبرك أن ما فعل من الفرائض قبل ارتداده لم ينفعه، فكذلك ما صنع قبل ارتداده لا يكون عليه، وهو ساقط عنه» (حدود المرتد والمرتدة وفرائضهما).

«فيقول من يخالف» هذا الذي ذكر «في ذلك من أصحابنا» ممن يرون أن مجرد الردة لا تبطل الأعمال، بل لا بدَّ مع ذلك من الموت على الكفر «هذه الآية» وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[2].

«وإن وردت مطلقة» من أي قيد «فإنها يجب أن تقيد بالوفاة على الكفر» وذلك «لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾[3].

وإنما كان ذلك واجباً «لأن» ما يقتضيه «المطلق» من معنى وحكم «يجب رده إلى» ما يقتضيه «المقيد» هنا لما بينهما من ارتباط. قال القرافي في «الذخيرة»: «قال اللخمي: وقال غيره ـ يعني غير مالك ـ: إذا تاب، هو كمن لم يرتد له وعليه فيقضي الصلاة المنسية، ولا يقضي الحج المفعول لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ وهذ الآية مقيدة، وتلك الآية مطلقة، والمطلق يحمل على المقيد، وإليه ذهب الشافعي» (الفصل الرابع: في الردة).

وقد أورد المصنف الجواب عن هذا فقال: «والجواب عند الأولين» وهم مالك ومن وافقه من أصحابه في رأيه في هذه المسألة: «أنه سبحانه قال في آخر الآية» المذكورة: ﴿وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ «فرتَّب حكمين وهما: حبط العمل والخلود في النار على وصفين» أي سببين «وهما الردة» الرجوع إلى الكفر «والتوفي» أي الموت «على» حالة «الكفر، وإذا كان» الأمر «كذلك فمن

(1) سورة الزمر، الآية: 65.
(2) سورة المائدة، الآية: 5.
(3) سورة البقرة، الآية: 217.

الجائز» الراجح ـ لأن الأصل في الكلام الاستقلال ـ «أن يكون الحكم الأول، وهو حبط العمل مرتباً على الوصف» السبب «الأول وهو الردة» كما دلت عليه الآية المطلقة بظاهرها «ويكون الحكم الثاني وهو الخلود في النار مرتباً على الوصف الثاني وهو المتَوفّى على الكفر»، وبذلك يكون كل سبب من السببين مستقلاً بما يقتضيه من حكم.

وقد أجاب القرافي في «الذخيرة» بجواب من وجهين ـ بعدما أورد كلام من يرى أن الآية المقيدة تقيد المطلقة في هذه المسألة ـ فقال: «وجوابه من وجهين» أحدهما أن القائل لعبده: «إن دخلت الدار فأنت حر» ثم قال له في وقت آخر: «إن دخلت الدار وكلَّمت زيداً فأنت حر» فإنه يعتق بالدخول وحده اتفاقاً، لأنه لعتقه سببين لأن الشروط اللغوية أسباب، وقد وجد أحدهما فترتب عليه الحكم، وليس هذا من باب الإطلاق والتقييد. وثانيهما: سلمناه، ولكن المرتب على الردة الوفاة عليها أمران: الحبوط والخلود، وترتيب شيئين على شيئين يجوز أن يفرد أحدهما بأحدهما والآخر بالآخر، ويجوز عدم الاستقلال، وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر، فيسقط الاستدلال، بل الراجح الاستقلال، لأن الأصل عدم التركيب. (الفصل الرابع/ في الردة).

### «خاتمة لفصل المؤول»

الذي به ينتهي الكلام في الجهة الأولى، وهي جهة دلالة القول بمنطوقه.

«اعلم أن تأويل» اللفظ «الظاهر» لا يكون عن اختيار وشهوة، وإنما يكون عن بيِّنة، وبذلك فهو «يفتقر» المصير إليه والقول به «إلى بيان» وتحقق وجود «ثلاثة أمور: أحدها كون اللفظ» الذي يجري فيه التأويل «محتملاً للمعنى الذي يصرف» أي يؤول ذلك «اللفظ إليه» بحيث يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، كتأويل الباطنية والروافض، وما على سبيلهم من أهل التفسير الإشاري.

«وثانيها: كون ذلك المعنى» الذي صرف إليه ذلك اللفظ «مقصوداً بدليل» مقبول شرعاً، كالنص الشرعي والدليل العقلي والقرائن، فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بالإلهام والرؤيا، وما جرى مجرى ذلك مما لا يعد حجة في الشرع.

«وثالثها: رجحان ذلك الدليل» المقتضي للتأويل «على الأصل المقتضي

للظاهر» أي للعمل به، وكل كلام يعرض فيه أصله، وخلاف أصله، وقد تقدم للمصنف ذكر ذلك، حيث ذكر أن الحقيقة تقدم على المجاز لأنها الأصل، وترتب الكلام على التقديم والتأخير فيه لأنه الأصل، والإظهار على الإضمار لأنه الأصل (. . .) إلى تمام ما تقدم ذكره.

«فإن تعذر بيان» وجود «أحد هذه الأمور» الثلاثة «بطل التأويل» وعُدَّ من هذيان الحديث وسقط الكلام فلا يعتبر «وقد يختلف» يتفاوت «الأصل المقتضي لـ» بقاء اللفظ على «الظاهر في القوة» الدلالية فاصل يكون ضعيفاً في محله فيصير فيه التأويل بأدنى مرجح، وأصل يكون قوياً في لفظ ما «حتى يصير الظاهر» الذي دلَّ به ذلك اللفظ على معناه «قريب» في قوته الدلالية «من النص» وبذلك يكون المعنى الذي يقتضيه شديد الظهور فيترتب على ذلك الحكم بالظن الغالب أنه المعنى المقصود «فيضعف لذلك» أي لأجل ذلك الذي ذكر «تأويله» وصرفه عن ظاهره «إلا بـ» دليل «أقوى من دليل الظاهر» وما لم يردّ هذا الدليل الأقوى، فإنه يجب البقاء على الأصل وصرف أي تأويل يساق في ذلك.

«فمن» الأصل «القوي» الذي يعتبر التأويل فيه تأويلاً بعيداً، لا مبالاة به عند أهل العلم الآخذين بما تقتضيه أصول الفقه والنظر «قوله ـ ﷺ ـ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير وليها فنكاحها باطل باطل باطل» فإن العموم» أي عموم لفظ امرأة، لجنس النساء، واستغراقه لأفراده «فيه» أي في هذا القول النبوي ثبت «بسبب» لفظ «أي» الواردة فيه وهي شرطية «وهي من ألفاظ العموم» على القول الراجح «مؤكدة بما» الزائدة لفظاً «في دلالتها» أي في دلالة أي «عليه» على العموم المذكور، واللفظ إذا أكد ظاهره قرب من النص في قوته الدلالية، فلزم المصير إلى ما يقتضيه ذلك من التمسك بالظاهر ما لم ينقل عنه دليل أقوى من ذلك، كدليل شرعي أقوى وأرجح، أو عقلي «وباطل مؤكد بالتكرار» لقوله ـ ﷺ ـ: «باطل باطل باطل»، والكلام إن وقع هكذا يقصد به التقرير لمعناه والتثبيت له، فلزم أن يكون ذلك النكاح باطلاً حقيقة.

قال إمام الحرمين: «ثم أكد البطلان بتكرير الباطل ثلاثاً، وكان ـ عليه السلام ـ إذا أراد توكيداً كرر ثلاثاً» (البرهان/ باب التأويلات).

«فلذلك» الذي ذكر من أن هذا الظاهر قوي «يضعف تأويل الحنفية له» أي لهذا القول النبوي ـ وهو قوله: «أيما امرأة»ـ وذلك «بأن أخرجوا منه» أي من لفظ امرأة المذكور «الحرة العاقلة البالغة» وقالوا بأنها لا يشملها الحكم المذكور، فإنها لو

زوَّجت نفسها صح نكاحها، فالبطلان لا يلحقه، «وأبقوه» أي لفظ امرأة المذكور «مقصوراً على الأمة» وزعموا أنه لا يمتنع تسمية الأمة امرأة، كما لا يمتنع تسمية وليّاً. وبذلك فإن الأمة لوْ زوجت نفسها صح نكاحها عندهم، لكنه موقوف النفاذ على إجازة السيد، فإن أقره نفذ، وإن لم يقره سقط.

«والمجنونة والصغيرة» فقالوا: إن الحديث محمول على الصغيرة فهي إن زوجت نفسها انعقد النكاح صحيحاً موقوف النفاد على إجازة الولي. ورد هذا الذي ذهبوا إليه من التأويل هنا لأنه تأويل بعيد أو فاسد «فإن إطلاق هذا اللفظ العام» وهو أي «المؤكد عمومه» بما ذكر «وإرادة أفراد الواو» بمعنى مع أي مع إرادة أفراد «نادرة الخطور بالبال» عند النطق بذلك اللفظ وعند سماعه «إلا بالإخطار» في الذهن وإحضارها فيه لأمر يختص بتلك الأفراد النادرة ولا يتعداها إلى ما سواها «يصير هذا الحديث كاللغز» لأنه قصد به ـ حينئذ ـ معنى لا يتعقل منه على الوجه الذي هو معتاد في مجاري التخاطب بالكلام والتفاهم به بين الناس.

قال إمام الحرمين ـ في هذا الذي عليه الحنفية هنا ـ: «ذهب معظم الفقهاء وغيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول». وقال القاضي: هو مردود قطعاً، وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلاً: إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات، وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاماً بنص، وقدمه على الأقيسة الجلية، وكان ذلك شاهد عدل، في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل.

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها:

الأولى: أنه ـ عليه السلام ـ ذكر أعم الألفاظ، إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ، وأعمها (ما)، و(أي) فإذا فرض الجمع بينهما، كان بالغاً في محاولة التعميم، وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة، فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه، أو أمر ألم به لبوابه: لا تدخل عليَّ أحداً، فلو أدخل البوَّاب كل ثقيل ولم يدخل أقواماً مخصوصين زاعماً: أني حملت لفظك على الذين منعتهم ـ لم يقبل ذلك منه.

فإذا ابتدأ الرسول ـ عليه السلام ـ حكماً، ولم يجره جواباً عن سؤال، ولم يضفه إلى حكاية حال، ولم يصدر منه حلاً للإعضال والإشكال، في بعض المحال، بل قال مبتدئاً ـ وإليه ابتداء الشرع بأمر الله، وشرح ما أعضل من كتاب

الله ـ: (أيما امرأة) فانتحى أعم الصيغ، وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة، فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات، فقد قال محالاً، ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ، فإنه ينص عليه، ولا يضرب عن ذكره وهو يريده، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم، وهو يبغي النادر.

قال الشافعي: الشاذ ينتحى بالنص عليه، ولا يراد على الخصوص. بالصيغة العامة.

الطريقة الثانية: أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان، ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغي إليه. ثم يطالب بالدليل عليه. وهو الذي ينساغ من ذي الجد، من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز. وما يقع كذلك فهو مردود. وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال: رأيت أسداً، فقد يعني السبع المعروف، وقد يعني به رجلاً هجوماً مقداماً، فهذا مساغ لا ينافيه الجد، ولكنه تأويل. فلو قال: رأيت أسداً، ويعني رجلاً دميماً، أو أبخر، لم يكن ذلك وجهاً منساغاً، فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل، ولا على الجريان على الظواهر. فإن أراد مريد ذلك كان ملغزاً، وإن ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه.

ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال: رأيت جمعاً من العلماء ثم لما روجع فسر بقطيع من البقر، ذهاباً منه إلى أنها على علوم تتعلق بمصالحها، ومضارها ومنافعها، وكذلك لو فسر برؤية سفلة من الجهلة، ثم زعم أنهم من العلماء، لم يقبل ذلك، ولم يعد من المحامل المسوغة.

وإذا قال القائل: لا تمنع فلاناً شيئاً من مالي، ثم فسره بكسرة أو شربة عُدَّ جاهلاً، أو هازلاً، ثم اختتم كلامه بطريقة ثالثة، تعضد ما تقدم، وتستقل بنفسها فقال: قد سلم لرسول الله ـ ﷺ ـ المخالف والمؤالف أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة، ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا، ولا يخالف من معه مسكة من العقل، أن الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة ويحل المتكلم به محل الحصر العيي، الذي يعمم في غير غرض ويبتغي التخصيص من غير إشعار به، وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله ـ ﷺ ـ بالمستهجن الغث، فهو مردود على قائله.

ثم لما استكمل ـ رضي الله عنه ـ الطرق ختم كلامه بأن قال: كل ما قدمته توطئة وتمهيد وضرب أمثال، وأنا أعلم على الضرورة والبديهة، أن الرسول ـ ﷺ ـ لم يردّ بقوله (أيما امرأة) المكاتبة دون غيرها. فهذا منتهى القول في هذا، ولا مزيد على ما ذكره القاضي.

فإن احتج من يسوغ هذا الفن بأن قال: الإماء والمكاتبات داخلات تحت العموم، عند فرض التمسك بظاهر العموم، وكل ما يدخل تحت الظاهر في العموم، لا يبعد تنزيل العموم عليه تخصيصا، وهذا الذي ذكروه فإنه لا يعارض ما نبهنا عليه، فليس المعتبر فيما يقبل ويرد، أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات، ولكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء. وقد قدمنا في صدر هذا المجموع انحسام مسلك القياس في اللغات، فإن إرادة النوادر مع إرادة الظواهر ليست بدعاً، وكذلك إرادة بعض ما يظهر باللفظ العام ليس مستنكراً على شرائط ستأتي.

فأما إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل، فهو مردود بالوجه الذي قدمناه. فإن قالوا: التخصيص حال في تغيير حكم عموم اللفظ، محل الاستثناء، ثم يجوز إطلاق لفظ عام، يعقبه استثناء لا ينفي إلا الشاذ الأخص، فليسغ ذلك في التخصيص أيضاً. وهذا من الطراز الأول، فإنه قياس وتشبيه وتلفيق عبارات، مع معاندة القطع. ثم لا يجوز أن يصدر من الرسول ـ عليه السلام ـ مثل هذا الاستثناء، وقد منع القاضي مثله من غير الرسول ـ عليه السلام ـ على ما ذكرناه في مسائل الاستثناء ومن جوز ذلك من غير الرسول ـ عليه السلام ـ فهو في حكم النص المصرح به، وإن جيء به في صيغة ركيكة والرسول منزَّه عن مثل ذلك، فقد لاح الغرض من هذه المسألة. (البرهان/ باب التأويلات).

«وكذلك» من التأويل الساقط «تأويلهم» أي الحنفية «قوله» ـ ﷺ ـ في هذا الحديث: «باطل بأنه» أي نكاح الأمة والصغيرة والمجنونة سماه ـ ﷺ ـ بذلك «لأنه يؤول إلى البطلان» إذ لم يقره الوالي، وذلك «لاحتمال أن تقع» من ذكر «في» زوج «غير كفء فيكون للولي» حينئذ «حق الفسخ فيبطل النكاح» إذا فسخه.

وإنما كان هذا التأويل فاسداً لأنه يعاند ظاهراً أقوى منه «فإن تأكيد الباطل» في هذا الحديث «بتكراره ثلاث مرات يبطل هذا التأويل» ويلغيه، لأن التكرار ما أتى به الشارع هنا إلا لبيان جريان البطلان فيه حقيقة، وليس أنه سيسري فيه ذلك في المآل. ثم إن الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان، كما أن الصبي ليس رجلاً.

«ومن» الأصل «الضعيف» الذي لم يصحبه ولم يقارنه ما يدرأ عنه جريان التأويل فيه وإن بدليل غير قوي «في الدلالة على العموم» ذلك الأصل «الذي يكفي في تخصيصه ما لا يكون» من الأدلة دليلاً «قويا في الدلالة» على جريان التخصيص فيه «قوله ـ ﷺ ـ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر» أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ومالك بلفظ: «وما سقي بنضح أو دالية. . .» والدالية المنجنون والناعورة.

«إذا احتج به أبو حنيفة» وموضع الاحتجاج به منه هو لفظ «ما» في قوله «فيما» و«فيما» «على وجوب الزكاة في الخضروات» لأنها داخلة في عموم قوله ـ ﷺ ـ: «فيما سقت السماء» و«فيما سقي بنضح أو دالية».

واستدلال أبي حنيفة ضعيف هنا «وبيان ضعف عمومه» واستغراقه لكل ما يصلح له من أفراد «أن الحديث إنما سيق لبيان القدر المخرج» مما يزكى من الزرع «لا لبيان» أصناف وأنواع «المخرج منه» من الأشجار والزروع «فلما صار ذكر المخرج منه غير مقصود ضعفت دلالته» أي دلالة قوله ـ ﷺ ـ «فيما» و«فيما» «على» إفادة «العموم» لأن السياق ـ كما تقدم ـ صرفه عن ذلك والكلام إذا سيق لمعنى قصر عليه، لأن السياق من القرائن التي تبين المراد، وقد تعينه.

وبه ضعفت دلالة «ما» المذكورة على العموم في هذا الحديث «حتى ذهب بعضهم» بعض العلماء «إلى أنه» أي هذا الحديث ـ والمقصود لفظ «ما» منه «لا يفيده» أي العموم هنا على الإطلاق، فلا حاجة إلى تأويله، لأنه بظاهره لا يدل على خلاف هذا الذي أول إليه وعلى هذا إمام الحرمين.

«وإن كان الحق أنه يفيده» لأنه من صيغ العموم وضعاً، وإنما دخله التأويل ـ كما ترى ـ بقرينة السياق. قال إمام الحرمين: «فإذا استدلّ الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض، كان ذلك مردوداً عليهم، فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السيح والنضح، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر. فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم، لم يقصده الشارع، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له، وهو «ما سقت السماء» فالاستمساك به في قصد التعميم باطل، إذ ظهر من كلامه خلافه. (البرهان/ التأويل).

«وعلى هذا» الذي ذكر «فقِسْ» ما سواه من الأمثلة، وراعِ أحوال الأصول وما يعتورها من ضعف وقوة على السنن المتقدم ذكره.

وإذ قد نجز هذا كله «فهذا تمام الكلام في المؤول» وأهم مسائله وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.

«الجهة الثانية» من جهتي دلالة اللفظ على الحكم، وهي محصورة «في دلالة القول بمفهومه» أي بمفهوم القول ـ اللفظ ـ الشرعي.

والمفهوم هو ما دلَّ عليه اللفظ في غير محل النطق، فمحل النطق هو المحل الذي نطق فيه بلفظ يدل عليه ـ كالتأفيف في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] وغير محل النطق هو المحل الذي لم ينطق فيه باللفظ الدال عليه ـ كالضرب المدرك تحريمه من تحريم التأفيف ـ فتحريم الضرب هذا لم ينطق باللفظ الدال عليه في هذه الآية، ولكنه دلَّ عليه لفظ التأفيف المذكور ـ عند من يقول بالمفهوم ـ وعلى هذا تقاس أمثلة المفهوم كلها.

والمفهوم على ضربين، وفي ذلك يقول المصنف: «اعلم أن المفهوم» من حيث هو «على قسمين: مفهوم موافقة» ويقال ـ أيضاً ـ مفهوم الموافقة «ومفهوم مخالفة» ويقال ـ أيضاً ـ مفهوم المخالفة «فمفهوم الموافقة هو أن يعلم» من اللفظ المنطوق به «أن حكم الأمر المسكوت عنه» الذي لم يذكر، وهو أعلى من المنطوق به في استحقاقه الحكم المذكور، وبذلك يكون «أولى بالحكم» المذكور وأحق «من المنطوق به». وتعريف المصنف للمفهوم بهذا يفيد أنه عنده الإدراك والعلم، لأنه قال في تعريفه: «أن يعلم». وبذلك يكون المفهوم من صفة الذهن. وغيره يعرفه بأنه: «ما دلَّ عليه اللفظ في غير محل النطق» وبذلك فهو من صفات اللفظ، لأنه مفاده ومدلوله. وهذا هو الصحيح، لأن الكلام في الحكم ومدلول اللفظ، وليس في أحوال الذهن المعرفية والإدراكية.

نعم قد يكون المصنف صرح بالملزوم وهو الإدراك وأراد اللازم وهو المدرَك، بمعنى أنه قال: «أن يعلم» وأراد المعلوم، لما بين العلم والمعلوم من التلازم، إذ لا معلوم إلا بالعلم. وبذلك يكون نظم كلام المصنف حينئذ: «فمفهوم الموافقة المعلوم المسكوت عنه الأولى بالحكم من المنطوق به» ومن الأصوليين من ظاهر كلامه أن المفهوم هو اللفظ حيث عرفه بقوله: ما دلَّ على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب، وما دلَّ على المخالفة فهو الذي يسمى دليل الخطاب، وهذا

(1) سورة الإسراء: الآية 23.

يوجه بما تقدم ليوافق ما هو الصواب ـ وقد تقدم ذكره ـ.

«ويسمى» مفهوم الموافقة هذا «أيضاً فحوى الخطاب» وظاهر كلامه أنه يسمى ذلك سواء كان جلياً أو خفياً والناس مختلفون في الألفاظ ـ المصطلحات ـ التي يعبرون بها عن المفهوم هذا، وما يفرقون به أنواعه، فمنهم من يقول: فحوى الخطاب هو المفهوم الموافق الذي يكون أولى في الاعتبار من المنطوق به. ولحن الخطاب هو المفهوم المساوي في الاعتبار للمنطوق به.

ومنهم من يقول: «تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة، أسماء مترادفة».

ومنهم من يرى: «أن مفهوم الموافقة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب أسماء مترادفة».

ومنهم من ذهب إلى «أن مفهوم الموافقة يسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب».

ومنهم من يرى «أنه يسمى تنبيه الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب».

ومنهم من يرى غير ما ذكر، والناس في هذا على خلاف شديد كما تقدم ذكره.

«ومثاله» يعني مثال ما يصح ويجري فيه القول بالمفهوم «قوله سبحانه» وتعالى «﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] فإن» صاحب «الشرع إذا حرم التأفيف» أي قول «أف» للوالدين «كان تحريم»ـه «الضرب» لهما «أولى» لما فيه من شدة الأذى، «وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾[2]»، «فعلمنا» من ذلك «أنه من يعمل مثاقيل» أو مثقالين «فأولى» وأحق «أن يراه» أي يرى عمله ذاك. ولو قال: أولى أن يراها لكان أفضل، وأوضح.

«ومنه» أي ما يجري فيه القول بالمفهوم عند القائلين به «قوله ـ تعالى ـ: ﴿۞ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾[3]» فمن كان يؤدي القنطار أي يرده لصاحبه «إذا اؤتمن عليه» أي جعل عليه أميناً «فأداؤه للدينار أولى» لضعف تعلق النفس به لقلّته «وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾[4]» فمن كان لا يؤدي الدينار» المؤتمن به «فأحرى» وأولى «أن لا يؤدي القنطار» وذلك لأنه

---

(1) سورة الإسراء: الآية 23.
(2) سورة الزلزلة، الآيتان: 7 – 8.
(3) سورة آل عمران، الآية: 75.
(4) سورة آل عمران، الآية: 75.

إذا خان في اليسير كانت خيانته في الكثير من باب أولى. لأن تعلق النفس بالمال الكثير أقوى وأشد من تعلقه بالقليل. هذا رأي من يقول بالمفهوم، أما من يرى خلاف ذلك ويقول بأن اللفظ لا يعطيك حكماً في غير ما دلَّ عليه بدلالته اللفظية، فإنه يرى بأن القول بالمفهوم خطأ، وإن هذا الذي ادعى بأنه مدرك من ذكر حرمة التأفيف للوالدين وهو حرمة الضرب لهما غير سديد، فحرمة الضرب مدركة من وجوب الإحسان لهما وترك أذاهما لا من تحريم التأفيف المذكور، إذ لا يمنع لغة وشرعاً أن ينهى عن التأفيف، ويؤمر بالضرب. وعلى هذا مجرى جميع الأمثلة المذكورة، فإنه لا تلازم بين حكم المنطوق وحكم المفهوم المذكور فيها، كما ادعي. وهذا القول هو الصحيح، وعليه جمهور المحققين وأهل الظاهر، فمآخذ الأحكام المذكورة ـ المفاهيم ـ ليست من دلالة هذه الألفاظ، وإنما من أدلة أخرى كالقياس، وأدلة أخرى نصية عامة، وغيرها.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: «**واعلم أن مفهوم الموافقة**» ليس على درجة واحدة من حيث وضوحه وبيانه، وإنما «**ينقسم إلى**» قسمين «**جلي**» وهو الذي تكون فيه علة الحكم أقوى وأشد وضوحاً من المنطوق «**وخفي**» وهو ما ليس كذلك.

«**فأ**»مثلة «**الجلي كما قدمنا**» أي مثل ما قدمناه من الأمثلة «**و**»أما «**الخفي**» فإن الفقهاء يحتجون به ويقولون به كما يحتجون بالجلي ويقولون به، ويوردون أمثلته كالأول.

وذلك القول الفقهي به مبثوث في كتب الاستدلال والتأصيل الفقهي، وذلك «**كما يقول**» أي كقول «**أصحابنا في أن**» حكم «**تارك الصلاة متعمداً**» هو أنه «**يجب عليه قضاؤها**» وأنها لا تسقط عنه، محتجين «**بـ**»مفهوم «**قوله ـ ﷺ ـ: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» ولفظ الصحيحين: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة له إلا ذلك». وروي هذا الحديث بألفاظ أخرى، وفي بعضها زيادة «أو نام عنها».

«**قالوا**» أي أصحابنا «**فإذا كان النائم والساهي يقضيان الصلاة وهما غير مخاطبين**» بالحكم الشرعي وقت النوم والسهو عما وقعت الغفلة عنه «**فلأن يقضيها العامد أولى**» لأنه مخاطب بالحكم الشرعي وقت تعمده، فتعمده عناد، لا يدرؤ عنه ما فرض عنه إطلاقاً. وإذا كان الناسي والنائم لا تسقط عنهما الصلاة مع سقوط الإثم عنهما، فإن المتعمد أولى بوجوب قضائها عليه فوراً مع التوبة. وبذلك يكون

ذكر النائم والناسي في هذا الحديث من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى. هذا رأي من يرى هذا الرأي.

وأما من لا يراه فإنه يقول بأن الإعادة رحمة بمن ذكر، فلا تليق بالمتعمد، ويحمل الحديث على أنه لا دلالة فيه على قضاء العامد إطلاقاً، لأن الإعادة فيه مقيدة بالنوم والنسيان، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط. ومن رغب في المزيد من التأصيل والبحث في هذه المسألة فعليه بكتب المختلفين فيها الفقهية والأصولية.

ثم ذكر المصنف مثالاً آخر فقال: «وكقول الشافعية في اليمين الغموس ـ وهي التي يتعمد الحالف فيها الكذب» وفي الحديث التي يقتطع بها مال امرىء مسلم هو فيها كاذب «إن» حكمها هو أن «فيها الكفارة» كغيرها من الأيمان التي فيها الكفارة، وذلك «بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ﴾[1].

«فإذا شرعت الكفارة» أي شرع فعلها والإتيان بها «حيث» يعني في المواطن التي «لا يأثم» فيها «الحالف» ككونه في حالة الشك، أو كونه حالفاً على ما يستقبل «فلأن تشرع حيث يأثم» وهو حال التعمد «أولى» لأنها به أليق لكون الكفارة للزجر والردع، وبذلك فهي بالمتعمد أولى، لأنه الذي يجب أن يردع ويزجر أكثر من غيره.

والجمهور يخالفون الشافعي ومن وافقه في هذه المسألة إذ يرون أن اليمين الغموس لا كفارة فيها.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر مثال آخر، فقال: «وكذلك» مما بني على القول بالمفهوم الخفي «قول الشافعية في» أن حكم «قاتل النفس عمداً» هو «أنه يجب عليه الكفارة» المنصوص عليها في كتاب الله ـ تعالى ـ في شأن القاتل للنفس خطأً بلا فرق «لأنها لما وجبت على القاتل» للنفس المحرم قتلها «خطأً» من غير قصد «كان وجوبها على القاتل» لها «عمداً أولى» لأن ذنب القاتل عمداً أكبر من ذنب القاتل خطأً. وهذا الذي ذهب إليه الشافعية في هذه المسألة والتي قبلها إنما يصح إذا كانت الكفارة مشروعة للزجر والردع، وتترتب على ما عظم شأنه من المعاصي، وأما إن

---

(1) سورة المائدة، الآية: 89.

شرعت رحمة ورفقاً ودفعاً للحرج عن الناس، فإنه ينفصل مقام الخطأ عن مقام العمد، لأن الرفق والرحمة أليق بمن أخطأ، والمتعمد قد لا يكون الأمر مشروعاً لخطر أمره، وعظم ذنبه. وبذلك يكون القول بهذا المفهوم الخفي ـ هنا ـ غير سديد.

ويؤيد هذا وجه تسمية هذا الضرب من مفهومي الموافقة بالخفي الذي بيَّنه المصنف بقوله: «**وإنما كان هذا**» الضرب من مفهومي الموافقة «**خفياً لأنه**» يصح «**لمانع**» يعني لمعترض، ويحق له «**أن يمنع الأولية**» المدعاة فيه، وذلك «**بأن يقول: لا يلزم**» شرعاً، ولا لغة، ولا عقلاً «**من**» شرع «**قضاء صلاة النائم**» عنها «**والناسي**» لها «**قضاء صلاة العامد**» لتركها، وذلك «**لأن القضاء**» وهو فعل كل العبادة أو بعضها بعد خروج وقتها «**جبر**» للمقضي يرفع به الإثم «**ولعل صلاة العامد**» يعني الصلاة المتروكة عمداً «**أعظم من أن تجبر**» ومن أن يرفع إثم تركها بقضائها «**وكذلك**» الأمر والشأن «**في الكفارات**» وذلك «**لاحتمال أن تكون جناية**» ذنب ومعصية «**العامد**» أي المتعمد للكذب في اليمين، وكذلك المتعمد للقتل لمن حرَّم الله ـ تعالى ـ قتله «**أعظم من أن تكفر**» فيرفع الإثم عمن جناها.

«**ولأجل ذلك**» الاحتمال الذي يردّ هنا، وهو احتمال قوي مبني على وصف معتبر شرعاً، وهو وجود التفاوت بين المعصية الواقعة على سبيل الخطأ، والمعصية الواقعة عن عمد وقصد «**اختلف في**» حكم «**هذه المسائل**» المذكورة وما يشبهها «**وهذا النوع**» من مفهومي الموافقة، وهو الخفي «**هو أكثر ما يوجد**» من القواعد الأصولية «**في مسائل الخلاف**» الفقهي.

«**وأما**» القسم الثاني من المفهوم، وهو «**مفهوم المخالفة وهو أن يشعر**» اللفظ «**المنطوق**» به «**بأن حكم**» الأمر «**المسكوت**» عنه «**مخالف لحكمه**» أي حكم المنطوق. ومعنى يشعر يدل دلالة ضعيفة.

والمفهوم مدلول اللفظ، فهو ـ اللفظ ـ مأخذه، والمشعر به «**وهو**» أي مفهوم المخالفة هذا «**المسمى بدليل الخطاب**» كما يسمى ـ أيضاً ـ لحن الخطاب «**فقد اختلف فيه**» يعني في القول به والأخذ بمقتضاه «**فأكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي على القول به**» والعمل بمقتضاه «**وجمهور من**» فقهاء «**الحنفية على إنكاره**» أي إنكار حجيته وكونه دليلاً يعتمد عليه في بناء الأحكام. وعلى هذا ـ أيضاً ـ الظاهرية، فقد أنكروا كونه حجة، كما أنكر كون مفهوم الموافقة ـ أيضاً ـ حجة. وقاعدتهم في

ذلك «أن اللفظ لا يعطيك أكثر مما فيه». كما أنكروا مفهوم المخالفة حجة القفال الشاشي وأبو حامد المروزي وأبو العباس بن سريج من الشافعية، والقاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي أبو جعفر السمناني وأبو الوليد الباجي من المالكية.

«واعتمد» جمهور «أصحابنا» وأصحاب الشافعي والحنابلة «في إثباته» وكونه حجة «على» أدلة، منها «النقل عن أئمة اللغة» كأبي عبيد القاسم بن سلام الجمحي. والقائلون به لا يقولون به على كل حال وبشكل مطلق. إذ «من شروطه» أي شروط القول به والعمل بمقتضاه «عند القائلين به خمسة شروط» بل هي اثنا عشر شرطاً. سأذكر ما لم يذكره المصنف منها بعد تمام ذكر ما ذكره منها.

**«الشرط الأول» من تلك الشروط**

«أن لا يخرج» المنطوق «مخرج» الحال والوصف «الغالب» فيذكر من أجل ذلك.

قال القرافي: إنما قال العلماء أن مفهوم الصفة إذا خرجت مخرج الغالب، لا يكون حجة، ولا دالاً على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه بسبب أن الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن، بسبب الغلبة، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة، فنطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه، لا لأنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه. (شرح التنقيح/ باب المفهوم).

وكما يعبر عن هذا الشرط ـ القيد ـ بالخروج مخرج الغالب يعبر عنه كذلك ببيان الواقع.

وقد مثل المصنف له فقال: «كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[1] ـ والبغاء ـ» بكسر الباء هو «الزنا» وفعله كرمى وهو وصف خاص بزنا النساء.

«ومفهومه» أي مفهوم هذا الشرط الوارد في هذه الآية: «أن الفتيات» يجوز أن «يكرهن عليه» أي على البغاء «إن لم يردن تحصناً» حفظاً لفروجهن وصيانة لأعراضهن «لكن» هذا غير وارد وغير مقصود في هذه الآية لأنه «يقال» في رد هذا المفهوم «هذا» القيد المذكور وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ «خرج مخرج

(1) سورة النور، الآية: 33.

الغالب» فذكر لأنه هو حال الفتيات أولئك، وذلك أن الإكراه على أمر ما لا يكون إلا على من أباه، وامتنع منه.

«فإن من لم ترد التحصن من الفتيات» فإنها ستأتي ما ترغب فيه عن رضى ورغبة «فمن شأنها ألا تحتاج إلى الإكراه» ونظير هذا عند المالكية «في سائمة الغنم أربعين إلى عشرين ومائة شاة» لأنه - في رأيهم - خرج مخرج الغالب، إذ الغالب أن تكون الغنم سائمة.

**«الشرط الثاني»**

«أن لا يخرج» المنطوق ويذكر جواباً «عن سؤال» أمر «معين» أي خاص، أو حادثة معينة خاصة بالأمر المذكور وذلك «كقوله - ﷺ -» وهو حديث متفق عليه «صلاة الليل مثنى مثنى» فإن هذا الحديث خرج» يعني ذكر جواباً «عن سؤال سائل عن صلاة الليل» سأل النبي - ﷺ - وهو في المسجد على المنبر. قال ابن حجر: لم أقف على اسمه - أي اسم هذا السائل - ووقع في المعجم الصغير للطبراني أن السائل هو ابن عمر، لكن يعكر عليه رواية عبد الله بن شقيق عن ابن عمر أن رجلاً سأل النبي - ﷺ - وأنا بينه وبين السائل فذكر الحديث، وفيه: «ثم سأله رجل على رأس الحول، وأنا بذلك المكان منه» قال: «فما أدري أهو ذلك الرجل أو غيره» وعند النسائي من هذا الوجه أن السائل المذكور من أهل البادية. وعند محمد بن نصر في «كتاب أحكام الوتر» (. . .) من رواية عطية عن ابن عمر: أن أعرابياً سأل. فيحتمل أن يجمع بتعدد من سأل. (فتح الباري/ كتاب الوتر).

حاصل القول أن هذا الحديث ورد جواباً عن سؤال «فقد روي في الحديث أن رسول الله - ﷺ - سئل عن صلاة الليل» ولفظ البخاري: أن رجلاً سأل رسول الله - ﷺ - عن صلاة الليل «فقال» - عليه الصلاة والسلام - «صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح فليركع ركعة توتر له ما قد صلى» - ولفظ البخاري: صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى».

«وإذا كان هذا الحديث وقع فيه التخصيص» أي تخصيص كون الصلاة مثنى مثنى «بالليل» وحده، إذا لم يذكر معه النهار «لأجل وقوعه» أي الليل «في السؤال» كما تقدم ذكره «فلا مفهوم له» ولا حكم «في صلاة النهار» بل حكمها - أيضاً - كحكم صلاة الليل. ويدل على ذلك حديث: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى»، لكن

هذا الحديث متعقب ذكر الليل فيه، وأكثر أئمة الحديث أعلوا هذه الزيادة، وهي قوله: «والنهار» بأن الحفاظ من أصحاب ابن عمر لم يذكروها عنه، وحكم النسائي على راويها بأنه أخطأ فيها، وقال يحيى بن معين: من علي الأزدي حتى أقبل منه؟ وادعى يحيى بن سعيد الأنصاري عن نافع أن ابن عمر كان يتطوع بالنهار أربعاً لا يفصل بينهن ولو كان حديث الأزدي صحيحاً لما خالفه ابن عمر، يعني مع شدة اتباعه، رواه عنه محمد بن نصر في سؤالاته، لكن روى ابن وهب بإسناد قوي عن ابن عمر قال: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى» موقوفاً أخرجه ابن عبد البر من طريقه، فلعل الأزدي اختلط عليه الموقوف بالمرفوع فلا تكون هذه الزيادة صحيحة على طريقة من يشترط في الصحيح أن لا يكون شاذاً، وقد روى ابن أبي شيبة من وجه آخر عن ابن عمر أنه كان يصلي بالنهار أربعاً أربعاً وهذا موافق لما نقله ابن معين، والصواب لما نقله يحيى بن سعد. (فتح الباري/ كتاب الوتر/ باب ما جاء في الوتر).

**«الشرط الثالث»**

هو «أن لا يقصد الشارع» بما أورده من وصف «تهويل» شأن «الحكم» وعظم مقامه «وتفخيم أمره» ليعلم الناس أنه كذلك في ميزان الشرع، لينزلوه المنزلة التي تليق به، ويستحقها، فتكون فائدة ذكر ذلك الوصف حينئذ محصورة في ذلك «كما» هو الحال «في قوله ـ تعالى» ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2] فقوله ـ تعالى ـ: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ ـ لا مفهوم له، فالمتقي والمحسن ومَن ليس متقياً ولا محسناً في ذلك الحكم المذكور سواء.

وعليه «فإن ذلك» الوصف: التقوى والإحسان «لا يشعر بسقوط الحكم» المذكور ـ وهو التمتيع للمطلقات ـ «عمن ليس بمحسن ولا متق» بل ذلك الحكم جارٍ عليه، كما هو جارٍ على من كان محسناً، ومن كان متقياً بلا فرقٍ بينه وبينهما مبني على هذا الوصف.

قال القرطبي: «ومعنى ﴿عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و﴿عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ أي على المؤمنين، إذ

(1) سورة البقرة، الآية: 236.
(2) سورة البقرة، الآية: 180.

ليس لأحد أن يقول بمحسن ولا متق، والناس مأمورون بأن يكونوا جميعاً محسنين متقين، فيحسنون بأداء فرائض الله ويجتنبون معاصيه حتى لا يدخلوا النار، فواجب على الخلق أجمعين أن يكونوا محسنين متقين. (الجامع لأحكام القرآن/ البقرة).

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى من هذا الصنف فقال: «**قالت الحنفية: ولذلك**» أي ولأجل ذلك الذي ذكر من التهويل والتفخيم «**خص رسول الله ـ ﷺ ـ الإحداد**» يعني حرمة ترك الزينة ـ ويقال: أحدت وحدت ـ «**في الذكر**» أي في ذكره ـ ﷺ ـ له «**بالمؤمنات**» فلا مفهوم له.

والظاهر أن في كلام المصنف قلب، وأصل الكلام خص المؤمنات بالإحداد في ذكره ـ ﷺ ـ له. فمدخول الباء هنا ما خص به الشخص أو الشيء، لا المخصوص بذلك الشيء. والكلام واضح على كل حال.

«**فقال**» ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاثة ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً**» متفق عليه.

«**فلذلك**» أي فلأجل ذلك الذي ذكروه من أن ذكر هذا الوصف ـ الإيمان بالله واليوم الآخر ـ في هذا الحديث إنما أوتي به لتهويل هذا الحكم وتفخيمه، لأن من فوائد ذكر الوصف هذه الفائدة «**أوجبوا**» أي الحنفية «**الإحداد**» أي فعله «**على الذمية**» وهي من كانت من أهل الكتاب واستوطنت بلاد المسلمين «**المتوفى عنها زوجها**» فهي مثل المسلمة في ذلك.

«**وهذا**» الحديث «**عندهم كقوله ـ ﷺ ـ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم منها**» هذا الحديث روي بألفاظ مختلفة، وهو حديث متفق عليه. ولفظ البخاري: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة». ومقتضى كون هذا الحديث مثل الأول أنه لا مفهوم له، فالمؤمنة وغيرها في حرمة السفر عليهما بدون محرم سواء.

«**وكقوله ـ ﷺ ـ: لا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال**» أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد. وهذا الحديث جارٍ على غرار ما تقدم من أنه لا مفهوم له. فحرمة الهجر تعمّ كل امرىء مؤمناً كان أو غيره. وهذا الذي ذكره المصنف ـ هنا ـ من أن الحنفية حملوا قوله ـ ﷺ ـ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال...» على أنه خرج

مخرج التهويل والتفخيم، مخالف لما هو معلوم منصوص عليه في كتب الأصول من أن الحنفية لا يقولون بمفهوم المخالفة. والحنفية ينصون في كتبهم على أن القول بمفهوم المخالفة قول فاسد. قال البزدوي: «وبوصف خاص كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف، وهذا عندنا باطل» (أصول البزدوي/ مفهوم الصفة).

والذين يشترطون في الاحتجاج بمفهوم المخالفة أن لا يساق هذه المساقات وأن لا يخرج هذه المخارج هم من يقول به ـ أي بمفهوم المخالفة ـ ويأخذون بمقتضاه، والمصنف نفسه باح بذلك حين قال: «ومن شروطه عند القائلين به: خمسة شروط». والحنفية ليسوا من القائلين به، فهم دافعون له أصلاً.

فإن قال قائل: قد يكون الحنفية عملوا بأصلهم، وهو أن المسكوت عنه لا حكم فيه بهذا اللفظ المنطوق به، وإنما يبحث عن حكمه في دليل آخر منفصل، أو يعمل فيه بما هو الأصل فيما لم يردّ دليل يخصصه، وهو البراءة الأصلية. وهنا ـ في مسألة الإحداد ـ حكموا على الذمية بوجوب الإحداد، ولم يقولوا أن شأنها مسكوت عنه فلا حكم فيه خاص، فيصار فيه إلى البراءة، بل حكموا عليها بوجوب الإحداد، وأجابوا عن الوصف الوارد في هذا الحديث بأنه خرج مخرج التهويل والتفخيم.

أقول: لا حاجة بهم إلى أن يجيبوا عما ورد في هذا الحديث من وصف بذلك، لأن أصلهم، وهو أنه لا مفهوم للوصف مطلقاً يغنيهم عن ذلك.

هذا ما ظهر لي في هذا الجزء من هذه المسألة، الذي أرى أن كلام المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ لم يحرر فيه ولم يكن على الوجه الصحيح.

وأما قوله «فلذلك أوجبوا الإحداد على الذمية المتوفى عنها زوجها» فإن مفاده أن غير الحنفية لا يقولون بوجوب الإحداد على الذمية المتوفى عنها زوجها، وإن أبا حنيفة يقول بأن عليها الإحداد بلا خلاف في النقل عنه، وإن الحنفية كلهم يقولون بذلك. وهذا مخالف لما هو منصوص عليه في كتب فقهية وكتب في «التفسير» وغيرها. قال القرطبي: «وصفه ـ عليه السلام ـ المرأة بالإيمان يدل على صحة أحد القولين عندي في الكتابية المتوفى عنها أنه لا إحداد عليها، وهو قول ابن كنانة وابن نافع، ورواه أشهب عن مالك، وبه قال أبو حنيفة وابن المنذر وروى عنه ابن القاسم: إن عليها الإحداد كالمسلمة، وبه قال الليث والشافعي، وأبو ثور وعامة أصحابنا. لأنه حكم من أحكام العدة فلزمت الكتابية للمسلم كلزوم المسكن والعدة» (أحكام القرآن/ سورة البقرة). وقال الشوكاني: «قوله: تؤمن بالله واليوم الآخر»

استدلّ به الحنفية وبعض المالكية على عدم وجوب الإحداد على الذمية وخالفهم الجمهور، وأجابوا بأنه ذكر للمبالغة في الزجر، فلا مفهوم له (. . .). ورجح ابن دقيق العيد الأول. وقد أجاب ابن القيم في «الهدى» عن هذا التقييد بما فيه كفاية فراجعه. (نيل الأوطار/ باب إحداد المعتدة). والنصوص الدالة على هذا الذي تضمنه هذا الذي ذكر كثيرة، فلا نطيل بها، فما ذكر وافٍ بالمراد.

إذا علمت هذا أدركت أن الخطأ واقع في كلام المصنف ـ هنا ـ. والذي يظهر لي أن كلمة «الحنفية» كتبت فيه خطأً، وأن اللفظة الأصلية الصحيحة هي «الشافعية» إذ هم الذين يوافق ما في هذا الكلام حالهم في هذه المسألة أصلاً وفرعاً، أو «المالكية» والأول أرجح. والله أعلم.

**«الشرط الرابع»**

هو «**أن لا يكون المنطوق محل إشكال**» انبهام وخفاء أو جهل ممن خوطب به «**في الحكم فيزال**» ذلك الإشكال «**بالتنصيص عليه**» أي بذكر نص يدل عليه ويعينه. والفقهاء يحتجون بهذا إذا عنَّ لهم جريانه في نص ما، ويقولون به، وذلك «**كما يقول أصحاب أبي حنيفة**» أراد أصحاب الشافعي ـ إذ الحنفية ـ لا يقولون بالكفارة في القتل العمد، وإنما يقول به الشافعية والمالكية.

قال المرغيناني الحنفي: «ولا كفارة فيه ـ يريد القتل العمد ـ عندنا». وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ: تجب، لأن الحاجة إلى التكفير في العمد أمس منها إليه في الخطأ، فكان أدعى إلى إيجابها. ولنا: أنه كبيرة محضة، وفي الكفارة معنى العبادة، فلا تناط بمثلها، ولأن الكفارة من المقادير، وتعينها في الشرع لدفع الأدنى، ولا يعينها لدفع الأعلى. (الهداية/ كتاب الجنايات).

وقال القرطبي: «وقد أجمعوا على أن على القاتل خطأ الكفارة، واختلفوا فيها في قتل العمد، فكان مالك والشافعي يريان على قاتل العمد الكفارة، كما في الخطأ. قال الشافعي: إذا وجبت الكفارة في الخطأ فلأن تجب في العمد أولى. وقال: إذا شرع السجود في السهو فلأن يشرع في العمد أولى وليس ما ذكره الله ـ تعالى ـ في كفارة العمد بمسقط ما قد وجب في الخطأ (. . .). وقال الثوري وأبو ثور وأصحاب الرأي: «لا تجب الكفارة إلا حيث أوجبها الله تعالى. . .» (أحكام القرآن/ سورة النساء).

إذا عرفت هذا أيقنت أن لفظة أصحاب الشافعي هي الصواب. فهم الذين

يحق لهم أن يقولوا ـ بناء على ما اختاره في هذه المسألة ـ: «إن الكفارة إنما نص عليها في» يعني في ذكر حكم «قتل الخطأ» خاصة ولم ينص عليها في حكم قتل العمد «رفعاً لنزاع» أي خلاف واعتراض «من يتوهم أنها لا تجب» أي الكفارة «على القاتل خطأ» وذلك «نظراً منه» إلى «أن» الفعل المسبب عن «الخطأ معفو عنه» والمؤاخذة به مرفوعة «فرفع» صاحب «الشرع هذا الوهم بالنص عليه» أي على وجوب الكفارة في القتل الخطأ «وليس القصد» بالتنصيص على ذلك «المخالفة بين» القتل «العمد و»القتل «الخطأ في» شرع «الكفارة» في الخطأ دون العمد.

**«الشرط الخامس»**

هو «أن لا يكون الشارع ذكر حداً» عدداً «محصوراً للقياس عليه لا للمخالفة بينه» أي بين العدد المحصور المذكور «وبين غيره» وأمثلة ما يجري فيه ذلك هو كل ما علق فيه الحكم بعدد معين محصور «كقوله ـ ﷺ ـ: خمس فواسق» جمع فاسقة، من فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، وصفت بذلك لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان في تحريم قتله، أو حل أكله، أو خروجها عنه بالإيذاء والإفساد «يقتلن في» المكان «الحل و»في البلد «الحرام» وهي «العقرب والفأرة والحدأة والغراب والكلب العقور» متفق عليه.

«فإن مفهوم هذا العدد» وهو خمس المذكورة «أن لا يقتل ما سواهن» لأن الشارع إذا حد حداً وجب الوقوف عنده «لكن الشارع» لم يذكرهن لغرض قصر الحكم عليهن ونفيه عن غيرهن و«إنما ذكرها لينظر إلى إذايتهن» ويتخذ علة «فيلحق بهن» في جواز القتل أو ندبه أو وجوبه «ما في معناهن» من كل ما فيه الإذاية للناس. وهذا الحديث وإن ورد فيه الحصر في خمس فإن أحاديث أخرى ورد فيها زيادة على ذلك.

«وهذا» الحديث الذي ورد فيه التحديد الذي لا مفهوم له، لأنه لم يسق لحصر الحكم في المذكور «كقوله ـ ﷺ ـ: اجتنبوا السبع الموبقات» أي المهلكات ـ من أوبقه إذا أهلكه ـ وهي: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق، وأكل مال اليتيم بالباطل، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات» متفق عليه.

وهذا الذي ورد في هذا الحديث من ذكر هذه الكبائر السبع لا يدل على أن

المعاصي الكبائر محصورة في هذا العدد «**فإنه** ـ ﷺ ـ **لم يقصد**» بذكر هذا العدد «**حصر**» المعاصي «**الكبائر فيهن**» أي في السبع المذكورات «**وإنما ذكرهن ليلحق بهن ما في معناهن**» من المعاصي، وقد اختلف العلماء في المعنى الذي إذا حصل في الذنب ووجد فيه صار معصية كبيرة. فذهب بعضهم إلى أنه الوعيد، فكل ذنب أوعد عليه الشارع فإنه من الكبائر. وذهب بعضهم إلى أنه الحد، فكل معصية فيها الحد ـ كالجلد والقتل ـ فإنها من الكبائر، وذهب بعضهم إلى أنه الاستهتار، فكل ذنب استهتر به صاحبه ولم يبال بما حكم الشرع فيه من الكبائر. وذكر آخرون غير هذا.

ولما أنهى المصنف ذكر هذه الشروط، ذكر أن هذا الشرط ـ الخامس والذي قبله ـ وهو الرابع ـ قد يكون ما استقصاه من المفهوم، ساقطاً باعتبار أن المسكوت عنه أولى أو مساوٍ للمنطوق، وبهذا كان هو والمنطوق في الحكم سواء، وعليه يكون تساوي المنطوق والمفهوم في هذين الموضعين بالموافقة لأن ذلك هو ما يكون عليه حال الكلام إذا عمل بالشرطين، وإذا كان حاله كذلك وجب المصير إليه، ويقرر على أن المسكوت عنه فيه مثل المنطوق بمفهوم الموافقة الخفي، وما دام كذلك ممكناً، وظاهر الكلام يقبله، فلا حاجة إلى تقرير الكلام على أن ظاهره يفيد مفهوم المخالفة، لكنه سقط باعتبار أن المنطوق في الموضع الأول ذكر لبيان محل الإشكال، وأنه في الموضع الثاني ذكر ليقاس عليه.

وفي هذا يقول: «**وكأن هذا الشرط**» الخامس و«**الذي قبله**» وهو الشرط الرابع «**يرجعان**» يرُدَّان الكلام إذا عمل بمقتضاهما فيه «**إلى القسم الخفي من قسمي مفهوم الموافقة**» وذلك أن الكلام يصير إذا أسقطا فيه المفهوم ظاهراً في أن المنطوق والمفهوم متساويان، وعلى الصورة التي يكون عليها مفهوم الموافقة الخفي «**ولذلك قال بعضهم: من شرط**» صحة «**مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت**» عنه «**فيصير**» بسبب ذلك «**موافقة**» فيلزم المصير إليها، وتقرير الكلام على مقتضاها.

هذا تمام ما ذكره المصنف من شروط القول بمفهوم المخالفة عند القائلين به، وقد زاد بعضهم ـ كما تقدم ذكره ـ شروطاً أخرى انتهت إلى سبعة شروط، منها:

أولاً: أن لا يعود العمل به ـ أي المفهوم ـ على أصله الذي هو المنطوق كحديث «لا تبع ما ليس عندك» أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه. لا

يقال مفهومه صحة بيع الغائب إذا كان عنده، إذ لو صح فيه لصح في المذكور - المنطوق - وهو الغائب الذي ليس عنده، لأن المعنى في الأمرين واحد، ولم يفرق أحد بينهما.

ثانياً: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه وأقوى من منطوق أو مفهوم موافقة، وأما إذا عارضه قياس ففيه خلاف. قال الشوكاني: «وأما إذا عارضه قياس، فلم يجوز القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به، مع تجويزه ترك العموم بالقياس»، كذا قال. ولا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم، كما يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له.

ثالثاً: أن لا يردّ في معرض الامتنان، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[1] فلا مفهوم لقوله تعالى: ﴿طَرِيًّا﴾ في هذه الآية ولا يدل على أن غير الطري مما في البحر لا يؤكل.

رابعاً: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[2]، فإن قوله تعالى: ﴿فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ في هذه الآية، لا مفهوم له لأن المعتكف ممنوع من مباشرة النساء مطلقاً.

خامساً: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[3] للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن، وليس بشيء، فإن المقصود بقوله: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ﴾ التعميم.

سادساً: أن لا يكون المنطوق ذكر لتقدير جهل المخاطب به دون جهله بالمسكوت عنه، بأن يكون المخاطب يعلم حكم المعلوفة، ويجهل حكم السائمة، فيذكر له.

سابعاً: أن لا يكون المنطوق ذكر لرفع خوف ونحوه عن المخاطب، كقولك لمن يخاف من ترك الصلاة الموسعة: «تركها في أول الوقت جائز» ليس مفهومه عدم الجواز في باقي الوقت. وهكذا إلى أن يتضايق.

---

(1) سورة النحل، الآية: 14. (2) سورة البقرة، الآية: 187.
(3) سورة البقرة، الآية: 20.

هذه هي القيود التي ذكرت في بعض المراجع الأصولية، والتي يمكن أن يقاس عليها غيرها، من كل ما يرجع إلى القاعدة الموضوعة في هذا الشأن، وهي أن المفهوم المخالف لا يعمل به، إلا إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه.

ولما أنهى المصنف ذكره لما رأى أن يذكره من هذه الشروط قال: «وإذا تقررت» ثبتت «هذه الشروط» وتقرر أن العمل بها صواب «فاعلم» بعد ذلك «أن مفهومات» جمع مفهوم - والمشهور المتداول جمعه على مفاهيم - «المخالفة ترجع» تنتهي «إلى سبعة» وفيها تنحصر «وإن كان قد عدها» جعل عددها - أي عدد أفرادها - «بعضهم عشرة» أي المالكية كالقرافي وابن غازي «وهي» على سبيل التفصيل «مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم اللقب، فلنعقد» يعني فلنذكر «في كل مفهوم منها» أي من هذه المفاهيم «مسألة» لبيان حاله، وطريقة جريان النظر الفقهي فيه.

**«المسألة الأولى»**

**هي مسألة «مفهوم الصفة»**

ويعني بها - هنا - كل لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، وبذلك فالصفة - هنا - تعمّ النعت والحال.

وظاهر كلام المصنف أنه يقصد بها الصفة المناسبة وغيرها. وهو الذي جرى عليه كثير من الأصوليين، ومن الأصوليين من يقيدها - هنا - بالمناسبة فقط - ومنهم إمام الحرمين - والمراد بالصفة المناسبة - هنا - الصفة التي تناسب الحكم عقلاً وشرعاً.

والمراد بمفهوم الصفة ما فهم من حكم مقيد بالصفة من حكم مخالف للمنطوق.

ومن يرى من الفقهاء أن مفهوم الصفة حجة فإنه يحتج بذلك، ويورده في مجاري نظره الفقهي في النصوص الشرعية التي يعن له فيها ذلك، ويصح في نظره.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج أصحابنا على أن ثمر» بالثاء المثلثة - أي غلة وما يجنى - وبمثناة، لكنه حينئذ يختص بغلة النخل، فلا حاجة إلى إضافته إليه، فلو قلت: «التمر» انصرف معناه إلى ذلك، بخلاف الثمر بالمثلثة فإنه لا يتميز إلا بما أضيف إليه كثمر النخل، وثمر الرمان، «النخل غير المأبورة» أي غير الملقوحة، وهي التي لم يجعل في طلعها شيء من طلع فحلها، ولم يعلق عليها، والمأبورة - ويقال: المؤبرة - أيضاً - هي التي جعل فيها ما ذكر، والأبار والتذكير

واللقاح بمعنى واحد ـ «**للمبتاع**» أي المشتري لها «**بقوله ـ ﷺ ـ: من باع نخلاً قد أبرت**» مبني للمجهول مخفف الباء ومشددها ـ يقال أبر النخل يأبرها ـ بكسر الباء وضمها ـ أبراً وإباراً وإبارة، إذا أصلحها بوضع طلع الذكر على طلعها.

والنخل إذا حصل فيها ذلك«**فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**» إدخالها مع أصلها ـ النخل ـ في بيع واحد، أو أن الثمرة له، ويوافقه البائع على ذلك، وحينئذ تكون للمبتاع.

«**ومفهوم هذه الصفة**» وهي قد أبرت «**أن النخل إن لم تؤبر**» لم تذكر ولم تلقح «**فثمرتها للمشتري**» لأن الشارع إنما جعلها للبائع بالإبار، فإن فُقِد كانت للمبتاع. وخالف أبو حنيفة في هذه المسألة فجعل الثمرة للبائع على كلتا الحالتين: حالة التأبير، وحالة عدمه.

ثم أورد المصنف مثالاً آخر فقال: «**وكذلك**» أي وكالاحتجاج السابق «**احتجاج أصحابنا على أن**» البنت «**البكر**» وهي لم يتقدم أن تزوجت «**تجبر على النكاح**» يعني يجبرها على ذلك أبوها إن كان رشيداً أو وصيه إن كان أوصاه بجبرها، ومعنى جبرها: تزويجها من غير استشارتها ولا إذنها «**بعد البلوغ**» أي بعد بلوغها «**بقوله ـ ﷺ ـ: الثيب أحق بنفسها من وليها**» أباً كان أو غيره، إذا بلغت المسألة ـ مسألة الثيب هذه ـ فيها عند المالكية تفصيل، ينظر في كتبهم. وظاهر قوله ـ ﷺ ـ: «الثيب أحق بنفسها من وليّها» اختصاصها بذلك دون غيرها «**فإن مفهومه**» المخالف «**أن غير الثيب لا تكون أحق بنفسها، فيكون وليّها أحق منها**» وقد حصره المالكية في الأب إن كان رشيداً أو وصيه إن أوصاه بالجبر فلا يجوز لغيرهما من الأولياء.

«**وإذا كان**» الأمر «**كذلك، فله**» أي للولي المذكور «**إجبارها**» على النكاح. والأب يجبر على ذلك ولو لأعمى، أو أقل حالاً، أو مالاً منها، أو قبيح منظر، أو بربع دينار، ولو كان مهر مثلها قنطاراً. وليس ذلك لغيره من الأولياء وإن كان وصيّ الأب.

هذا ما كتب المالكية، ولا يخفى ما فيه من حيف، وظلم، إذ من المعلوم المقعد في الإسلام حرمة الضرر والضرار، ومن منح أمراً إنما منحه مضبوطاً بالضوابط والحدود الشرعية، وليس لأحد أن يتصرف فيما وُكِّل إليه من غير اتقاء الأذى عن الخلق ورفع الضرر ما أمكن، من غير مراعاة المفاسد التي تنشأ من

تصرفاته. وإحالة الأمر على حنان الأب وعطفه وحدبه على أولاده لا يكفي، بل لا بدَّ من ضبط هذا الأمر، وخاصة في زماننا هذا الذي يعتبر فيه المال والشهوات الغرض الأسمى والمطلب الأعلى، وانفصمت فيه عرى المحبة والمودة بين الناس. ومن لم يراع فيما يفتي به أحوال الناس ومصالحهم الشرعية هلك وأهلك وأخرج من دين العدل ـ الإسلام ـ مسالك الظلم والطغيان.

«المسألة الثانية»

وهي مسألة «مفهوم الشرط»

وهو ما فهم من تعليق حكم على شيء من حكم مخالف لحكم المنطوق.

ويتحقق الشرط بجميع أدواته، كإن، وإذا، ومن.

والفقهاء القائلون بالمفهوم المخالف، يحتجون بهذا الضرب من المفاهيم كما يحتجون بغيره منها.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا على أن واجد الطول**» أي السعة أو الحرة أو القدرة على الصبر على العنت «**لا يحل له تزوج الأمة بقوله ـ سبحانه ـ**: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾(1) **فإن مفهوم هذا الشرط**»، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ﴾ «**أن من استطاع الطول فليس**» يجوز «**له نكاح الفتيات**» أي الإماء.

«المسألة الثالثة»

هي مسألة «مفهوم الغاية»

وهو ما فهم من تقييد حكم بأداة غاية كإلى، وحتى، واللام، من حكم مخالف لحكم المنطوق.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا على أن الغسل يجزىء**» فعله «**عن الوضوء**» فمن اغتسل للجنابة ونحوها أجزأه ذلك عن الوضوء «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾(2) **فإن مفهومه**» أي مفهوم هذا القول الدال على الغاية وهو ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ «**إن اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصلاة**» فتصلُّوا «**فلولا أن الغسل يجزىء**» ويغني «**عن**» فعل «**الوضوء لم يكن**» يحق ويجوز «**للمغتسل أن**

(1) سورة النساء، الآية: 25.
(2) سورة النساء، الآية: 43.

يقرب الصلاة» لكن لما حد هذا الحكم ـ وهو حرمة الاقتراب من الصلاة ـ بهذه الغاية ـ وهي فعل الاغتسال، علم أن ذلك الحكم يرتفع وينتهي بحصول هذه الغاية، وبذلك تجوز حينئذ الصلاة، وتصح.

وبناء على ذلك قال فقهاء المالكية ما تقدم ذكره، واسترسلوا في تفصيله فقالوا: فإن انغمس في ماء مثلاً، ودلك جسده بنية رفع الحدث الأكبر، ولم يستحضر الأصغر جاز له أن يصلي به، لأن نية رفع الأكبر تستلزم رفع الأصغر، لكن بشرط أن لا يحصل له ناقض من مس ذكر أو غيره.

### «المسألة الرابعة»

### وهي مسألة «مفهوم العدد»

وهو ما فهم من تقييد حكم بعدد معين من حكم مخالف لحكم المنطوق.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج الشافعي على أن النجاسة إذا أصابت» يعني لاقت «ما دون» أي ما هو أقل من «القلتين» من الماء تثنية قلة، وهي الجرة العظيمة «نجسته» فصار منجساً بها، سواء بدلت لونه أو ريحه أو طعمه، أو لم تبدل شيئاً من ذلك.

قال ابن عبد البر: «إلا أنه ـ يعني الشافعي ـ حدَّ في ذلك حَدّاً لحديث القلتين، فقال: ما كان دون القلتين فحلت فيه نجاسة أفسدته، وإن لم تظهر فيه» (التمهيد/ باب الطهور).

«بقوله ـ ﷺ ـ: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً» أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي وأحمد والدارمي. وهو حديث مضطرب سنداً ومتناً، لكن الشافعية أخذوا به وعملوا بمقتضاه، وقالوا: «فإن مفهومه» المخالف «أن ما دون القلتين يحمل الخبث» أي النجاسة، أما إن بلغ القلتين فصاعداً، فإنه لا يفسده ما يحل فيه من النجاسة إلا أن تظهر فيه، فتغير منه لوناً، أو طعماً، أو ريحاً.

### «المسألة الخامسة»

### هي مسألة «مفهوم الزمان»

وهو ما فهم من الحكم المقيد بالزمان من حكم مخالف لحكم المنطوق.

وهو من المفاهيم التي يحتج بها من يقول بالمفاهيم.

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج أهل الظاهر» وهم الذين يقولون

بظواهر النصوص الشرعية والإجماع والاستصحاب وأقل ما قيل، وينكرون ما سوى ذلك من الأصول الفقهية الأخرى كالقياس «**على أن النوافل بالنهار لا تتقدر بعدد معين**» فإنه يباح للمتنفل نهاراً أن يسلم من كل ركعتين وفي ثلاث، وفي أربع، وفيما فوق ذلك «**بقوله ـ ﷺ ـ: صلاة الليل مثنى مثنى**» تقدم تخريجه.

«**فإن مفهومه**» المخالف «**أن صلاة النهار لا تتقدر**» لا يجعل قدرها «**مثنى مثنى**» فلا تصلى كذلك، وإنما تصلى على خلاف ذلك. وهذا الذي ذكره المصنف عند الظاهرية ـ هنا ـ غير مسلم، إذ الظاهرية لا يقولون بالمفاهيم مطلقاً، سواء كانت من قسم المخالفة، أو من قسم الموافقة. وإنما يقولون المسكوت عنه يبقى على حكمه الأصلي، وهو جريان الإباحة في الإتيان به من غير قيد أو حد إن كان مما تجري فيه الإباحة الأصلية، فإن لم يكن كذلك ـ بأن كان من تشريع العبادات جرى فيه منع الحكم، إذ لا رأي للخلق في ذلك.

ثم إن الظاهرية لا يقولون بأن صلاة الليل يؤتى بها مثنى مثنى على سبيل اللزوم والاقتصار، بل يذهبون إلى أنها يؤتى بها على الأعداد المنقولة في الآثار. (انظر المحلى/ أقسام التطوع).

وبهذا فكلام المصنف غير واضح ولا هو موافق لحال من نسب إليهم هذا القول، فليتنبه لذلك، والله أعلم.

ثم قال: «**وإنما لم نقل نحن**» معشر المالكية «**بهذا المفهوم**» الذي قلنا بأن الظاهرية قالوا به «**لأنه**» يعني منطوق هذا الحديث «**خرج**» جواباً «**عن سؤال كما تقدم**» ذكره في الشرط الثاني من شروط القول بمفهوم المخالفة.

**«المسألة السادسة»**

**هي مسألة «مفهوم المكان»**

وهو ما فهم من حكم مقيد بالمكان من حكم مخالف للمنطوق. والاحتجاج به ماض عند القائلين بالمفهوم.

«**ومثاله**» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج**» فقهاء «**الظاهرية على أن المعتكف**» وهو ـ عند المالكية ـ المسلم المميز اللازم لمسجد مباح لكل الناس بصوم كافّاً عن الجماع ومقدماته يوماً وأكثر للعبادة بنية، وهو مندوب مؤكد «**يباح له**» أي للصائم «**مباشرة**» ملامسة وقبلة، «**النساء**» التي يحل مسُّهن «**في غير المسجد، بقوله ـ**

**سبحانه**: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[1] - **فإن مفهومه**» أي مفهوم تقييد هذا الحكم بهذا الظرف - وهو المساجد، وهو «**فإن كنتم في غير المساجد فباشروهن. وإنما لم نقل نحن**» المالكية «**به**» أي بهذا المفهوم «**لأنه خرج مخرج الغالب**» أي ذكر لأنه الغالب، «**إذ غالب أحوال المعتكف أن يكون في المسجد، ولا يخرج عنه إلا لضرورة**» كقضاء حاجة وغسل جنابة «**وقد قدمنا أنه لا يعمل بما خرج مخرج الغالب من المفهومات**».

وهذا الذي ذكره المصنف - هنا - عن الظاهرية فيه مثل ما تقدم في المسألة السابقة. فالظاهرية وإن قالوا بجواز وندب واستحباب تقبيل الصائم مَن تحل له فإن مستندهم في ذلك الحديث المتفق عليه، وهو قول عائشة: «كان النبي - ﷺ - يقبِّل ويباشر وهو صائم». فإن استدلوا بهذه الآية في هذا المقام فقصارى ما يجرى على أصولهم أن يأخذوه منه أن يقولوا: لما سكت الشارع عن حكم المباشرة في غير المسجد دلَّ ذلك على بقائه على حكمه الأصلي وهو الإباحة والجواز، والله أعلم.

**«المسألة السابعة»**

**هي مسألة «مفهوم اللقب»**

وهو ما فهم من ذكر حكم أو اسم أو كنية أو لقب أو اسم جنس من حكم مخالف لذلك الحكم. والاحتجاج باللقب منقول عن بعض العلماء.

«**ومثاله**» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج**» فقهاء «**الشافعية على أن التيمم لا يجوز بغير التراب**» فلا يصح بشيء من أجزاء الأرض الأخرى كالحجارة «**بقوله - ﷺ -: جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً**» أخرجه البخاري والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد والبيهقي وعبد الرزاق والبغوي، وغيرهم - والطهور: الطاهر المطهر. فالتراب طاهر في ذاته مطهر مزيل للحدث. هذا باعتبار منطوقه.

أما إذا نظرت إلى جهة المفهوم من ذلك «**فإن مفهومه أن غير التراب**» من أجزاء الأرض كالحجر «**لا يكون طهوراً**» وبناء على ذلك، فإنه لا يصح التيمم به. قال القرطبي: «وقال إلكيا الطبري: واشترط الشافعي أن يعلق التراب باليد ويتيمم به نقلاً إلى أعضاء التيمم، كالماء ينقل إلى أعضاء الوضوء. قال الكيا: ولا شك أن

(1) سورة البقرة، الآية: 187.

لفظ الصعيد ليس نصاً فيما قاله الشافعي إلا أن قول رسول الله ـ ﷺ ـ: «جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً» بَيَّن ذلك». (أحكام القرآن/ سورة النساء).

«**واعلم أن هذه المفهومات**» ليست على درجة واحدة من حيث قوتها الحجية، بل هي «**تتفاوت في القوة والضعف**» فمنها ما حجيته قوية وفيها ما هو دون ذلك، والأمر في ذلك ماض «**على ما هو مشروع في الكتب الكبار**» في علم الأصول، وقد رتبت فيها بناء على هذا الاعتبار ـ اعتبار القوة والضعف في حجيتها ـ فجعل أعلاها مفهوم ما ركب من نفي واستثناء نحو: لا نعمة إلا نعمة الإيمان. ثم يليه مفهوم الحصر بإنما نحو: إنما العمل عمل الآخرة. ومفهوم الغاية: صم إلى الليل. ثم يأتي بعد ذلك مفهوم الشرط نحو: إن جاء زيد فأكرمه. ثم يليه مفهوم الصفة المناسبة نحو: أكرم العلماء. ثم مطلق الصفة نحو: أكرم الطوال. ثم العدد نحو: أقم هنا ثلاثة أيام. ثم تقدم المعمول على العامل نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1]، ثم مفهوم اللقب نحو: أكرم زيداً.

وفائدة ذكر التفاوت بين هذه المفاهيم والعلم به تقديم الأقوى على القوي والقوي على الضعيف عند التعارض، والعلماء القائلون بالأخذ بالمفهوم والعمل به لم يقولوا كلهم بجميع هذه المفاهيم، بل فيهم من لم يأخذ ببعضها.

والمتوقى الذي يجتنبه الجمهور هو مفهوم اللقب، ولذا قال المصنف: «**لكن مفهوم اللقب لم يقل به أحد** من **العلماء إلا**» القاضي أبو بكر بن محمد بن جعفر «**الدقاق**» الشافعي يذكر أنه من المعتزلة «**وبعض الحنابلة**» ونقل القول به عن أحمد نفسه. وقد قال به ـ أيضاً ـ أبو ثور والصيرفي وأبو حامد المروزي وابن فورك من الشافعية، وابن خويز منداد وابن القصار، كما روي القول به كذلك عن مالك وداود بن علي، وغيرهم من أئمة الفقه والأصول.

وبهذه المسألة أنهى المصنف كلامه في المفاهيم، فقال: «**فهذا تمام الكلام في المفهوم**» وقد نجز المراد منه بذكر أهم مسائله وما يتعلق به المراد منه «**وبه**» أي بتمام الكلام في المفهوم «**تم الكلام في القول**» الشرعي وجهتي دلالته على الحكم.

### «القسم الثاني من أقسام المتن»

الدليل الحامل للحكم الشرعي، والمتن في اللغة: الظهر. ومن المحتمل أن

(1) سورة الفاتحة، الآية: 5.

يكون منه أخذ هذا اللفظ ـ لفظ المتن ـ بمعنى الدليل لما بينهما من العلاقة. وهي الحمل، فالظهر تحمل عليه الأشياء والدليل يحمّل العلم.

هو هنا «الفعل، وأعني بذلك» أي بقولي الفعل «فعله ـ ﷺ ـ» لا فعل غيره إذ لا حجة شرعية تبنى عليها الأحكام الشرعية إلا فعله «وقد تقرر» بالأدلة القطعية العقلية والشرعية «في أصول الدين» أي علم التوحيد والعقائد، ثبوت «عصمة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم» بعد النبوّة «من المعاصي» الكبائر والصغائر، وكل ما يزري بمناصبهم كرذائل الأخلاق وسائر ما ينفر عنهم. وهذا قد نقل فيه الإجماع، وبناء على ثبوت هذه العصمة فإن أفعالهم لا تقع معاصي. «فإذا فعل النبي ـ ﷺ ـ فعلاً علمنا أنه غير معصية» لأن ذلك من لوازم كونه معصوماً «وقد اختلفت في حكم فعله» أي في الحكم الذي يفيده فعله ويقتضيه في حق هذه الأمة، وما يدل عليه في حقه سواء ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة أم لا «أقوال العلماء» فذهب بعضهم إلى أنه في حقنا للوجوب، وذهب بعضهم إلى أنه للندب، وذهب بعضهم إلى أنه للإباحة، وذهب بعضهم إلى الوقف لتردده بين أن يكون لجميع ما ذكر من الأحكام، ويوقف فيه إلى ورود دليل يبين حكمه «وأشهرها» أي هذه الأقوال «القول بالوجوب» وإليه ذهب جماعة من أئمة الشافعية وأكثر متأخريهم وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية «وحكاه ابن خويزمنداد عن مالك، وقال» مبيناً مأخذ ذلك ودليله «رأيته» أي مالكاً «في موطّئه يستدل بأفعاله» ـ ﷺ ـ «كما يستدل بأقواله» وهذا يدل على أنه يحمل أفعاله على ما ذكر.

وما زال العلماء يأخذون من تتبع تصرفات الأئمة في مجاري بنائهم للفروع الفقهية الأصول التي يعتمدون عليها في ذلك. «ويرى هؤلاء» الذين يقولون أفعاله ـ عليه الصلاة والسلام ـ تدل على الوجوب «أن فعله يدل على الوجوب» أخذاً «من قوله ـ سبحانه ـ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]، ومن قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[2]، ومن قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾[3]، ومن قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[4]، ومن

(1) سورة الأحزاب: الآية 21.
(2) سورة الحشر، الآية: 7.
(3) سورة النور، الآية: 63.
(4) سورة النساء، الآية: 59.

غير ذلك من الآيات والأدلة الأخرى ـ كالإجماع. «**والتحقيق**» الذي يجب الأخذ به في هذه المسألة هو «**أنه إن ظهر من**» حال «**النبي** ـ ﷺ ـ **أنه قصد بفعله ذلك القربة إلى الله تعالى**» فلم يكن فعلاً جِبِلّيّاً ولا فعلاً مجرداً مطلقاً «**فهو مندوب**» في حقنا وفي حقه إلا بدليل يخرج عن ذلك.

وإنما كان مندوباً «**لأن ظهور قصد القربة فيه يوضح**» يبين «**رجحان فعله على تركه**» وهذا قصارى ما يفيده، وذلك أن قصد القربة فيه يرفعه من الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن مما هو فوقها الندب «**والزيادة عليه**» أي على ذلك وهو كونه مندوباً «**منتفية بالأصل**» وهو أن الأصل في الأفعال والأشياء عدم الوجوب «**وذلك**» وهو رجحان الفعل على الترك «**هو معنى الندب**» إذ الندب هو ترجح جانب الفعل على الترك. وقد ذهب إلى القول بهذا ـ وهو كون هذا الفعل للندب ـ جماعة، واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول، وردوا ما استدلّ به من خالفهم في هذه المسألة. وكتب الأصول المطولة تتضمن ذلك.

هذا إذا ظهر منه قصد القربة، وأما إذا كان فعلاً لا يظهر منه قصد القربة به، فقد أورد المصنف رواية فيه، فقال: «**وإن لم يظهر منه**» أي من حاله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**قصد قربة**» به، بأن كان فعلاً جبلّياً، أو فعلاً مطلقاً مجرداً «**ففعله ذلك محمول على الإباحة**» أي الإذن ورفع الحرج «**لأن صدوره**» أي وقوعه «**منه**» ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**دليل على الإذن**» ورفع الحرج «**فيه. والزيادة على ذلك**» أي الإباحة «**منتفية بالأصل**» وهو استصحاب أصل براءة الذمة وخلو الأفعال والأشياء من الأحكام الشرعية التي فوق الإباحة «**وذلك**» وهو ما ذكر من الإذن في الفعل «**هو معنى الإباحة**» في هذا المقام، وقد ذهب إلى القول بهذا ـ وهو كون الفعل النبوي الذي لا يظهر فيه قصد القربة يفيد الإباحة ـ الجمهور، ورجحه الحنابلة.

«**إذا تقرر هذا**» الذي ذكرناه «**فحمل الكلام في الأفعال**» أي أفعاله ـ ﷺ ـ على ما ذكر «**مشروط بأربعة شروط**» فإن تخلفت هي أو واحد منها، تخلف ما تقدم ذكره، وهو حملها على الندب.

«**الشرط الأول**» من هذه الشروط الأربعة، هو «**أن لا يكون**» ذلك الفعل «**جبلّياً**» وهو ما كان من طبيعة الإنسان، كاللبس و«**كالأكل والشرب والنوم والقيام والقعود، فإن**» هذه الأفعال وما شابهها من «**الأفعال الجبلية لا يلزمنا أن نتأسى**» نقتدي «**به** ـ ﷺ ـ **فيها**» لأنها لا تتعلق بالعبادات «**فلا يلزم أن نأكل إذا أكل**» ولا أن

ننام إذا نام، كما لا يلزم أن نأكل في مكان أكل فيه، أو ننام في مكان نام فيه، كما لا يلزم أن نأتي بالجلوس والقعود والنوم وما جرى مجرى ذلك على الهيئات التي يأتي بها عليها. وذهب بعض العلماء إلى أن ذلك مندوب ـ أيضاً ـ وكان ابن عمر يقتدي به ـ عليه الصلاة والسلام ـ في مثل ذلك.

«**الشرط الثاني**» «**أن لا يكون الفعل**» فعلاً «**خاصاً به ـ ﷺ ـ**» وذلك «**كالتهجد**» وهو السَّهر والاستيقاظ للصلاة وغيرها من العبادات «**بالليل، فإنه**» أي هذا الضرب من الأفعال «**خاص به**» ـ ﷺ ـ «**في الوجوب**» أي وجوبه عليه.

«**وكالزيادة على**» نكاح وتزوج «**أربع زوجات**» مجتمعة في عصمته «**فإنه**» كذلك «**خاص به في الإباحة**» في إباحته له «**ومن ذلك**» الذي خص به أنه يباح له تزوج المرأة وجعل عتقها صداقها، فـ«**إنه ـ ﷺ ـ أعتق صفية**» بنت حيي بن أخطب الخزرجية. كانت من ذوات الشرف، تدين باليهودية من أهل المدينة، تزوجها سلام ابن مشكم القرظي، ثم فارقها فتزوجها كنانة بن الربيع النضري، وقتل عنها يوم خيبر. أسلمت. وتوفيت بالمدينة سنة خمسين للهجرة. أعتقها ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**وتزوجها وجعل عتقها صداقها**» وهذا خاص به عليه الصلاة والسلام «**فلا يجوز ذلك لغيره عندنا**» معشر المالكية.

«**والمخالف**» لنا في هذه المسألة ـ كابن حزم من الظاهرية ـ «**يرى أن ذلك**» الفعل، وهو عتق الأمة وجعل عتقها صداقها «**ليس بخاص به**» بل هو في ذلك وأمته سواء.

قال ابن حزم: «من أعتق أمة على أن يتزوجها وجعل عتقها صداقها ـ لا صداق لها غيره ـ فهو صداق صحيح ونكاح صحيح، وسنَّة فاضلة»، ثم نقل عن جماعة من الصحابة أنهم يرون هذا الذي قال به هو. (انظر المحلى/ كتاب النكاح).

«**الشرط الثالث**» هو «**أن لا يكون**» ذلك الفعل «**بياناً لما**» أي لنص شرعي «**ثبت مشروعيته**» أي حكمه الذي اقتضاه «**فإنه إذا كان بياناً**» لما ذكر «**فحكمه**» غير منفصل عما بينه، بل هو «**تابع لما هو بيان له**» من ذلك النص والبيان للنصوص الشرعية غير منحصر في القول «**فقد يكون البيان**» لتلك النصوص «**بالقول**» أي بقوله ـ ﷺ ـ وذلك «**كقوله ـ ﷺ ـ: صلوا كما رأيتموني أصلي**» متفق عليه «**فإنه**

بيان لقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] ـ وكذلك قوله ـ ﷺ ـ: خذوا عني مناسككم» أخرجه مسلم وغيره، فإنه بيان لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2]ـ وللأحاديث التي ورد فيها الأمر بالحج.

«وقد يكون البيان بقرينة» حسية كالإشارة والفعل «كما روي أنه ـ ﷺ ـ: قطع يد السارق» أي حكم بقطعه. وأول سارق حكم رسول الله ـ ﷺ ـ بقطع يده من الرجال الخيار بن عدي، ومن النساء مرة بنت سفيان المخزومية «من الكوع» بضم الكاف ـ وهو طرف الزند الذي يلي الإبهام ـ وهذا الحديث أخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن شعيب أن النبي ـ ﷺ ـ أُتي بسارق فقطع يده من مفصل الكوع. وفي إسناده مجهول.

«فإنه» أي هذا الفعل «بيان لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[3]» فإنه قول مجمل لأنه لم يبين فيه موطن القطع. فبينه فعله ـ ﷺ ـ ذاك الذي حكمه تابع لحكم ما بيّنه.

«الشرط الرابع» هو «أن لا يكون» ذلك الفعل «قد علم حكمه» الشرعي «قبل ذلك» أي قبل فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ له «فإنه إن علم من قبل أنه» فعلٌ «واجب أو سنَّة في أصل» أي دليل «المشروعية» يعني مشروعية ذلك الفعل بالنسبة «له» ـ ﷺ ـ ويسوغ جعل «في» في قوله «في أصل» بمعنى الباء. وبذلك يكون نظم الكلام واجب أو سنَّة بأصل أي دليل ـ مشروعية ذلك الفعل له ـ عليه الصلاة والسلام ـ أي بالدليل الذي ثبتت به الحالة الشرعية في ذلك الفعل بالنسبة له ـ عليه الصلاة والسلام ـ ومن كان مثل هذا من الأفعال «فأمته مثله» فيها، بلا فرق.

«فإذا تقررت هذه الشروط» ونجز الكلام فيها «فنقول» مسترسلين في بيان وإيراد ما بقي من مسائل هذا الموضوع «أما القسم الأول» وقد سبق ذكره «وهو» الفعل «الذي يظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى» فاقتضاؤه وما يفيده إما أن يكون إجمالاً، وإما أن يكون تفصيلاً «فلا يخلو» من هذين الأمرين، فهو «إما أن يثبت»ـ بضم الياء من أثبت الشيء إذا جعله ثابتاً ـ ذلك «الفعل إجمالاً» أي خفاءً وانبهاماً في المعنى بتعارض معنيين أو أكثر لا مزية لأحدهما أو أحدهما على الآخر «في محل

(1) سورة الأنعام، الآية: 72.
(2) سورة آل عمران، الآية: 97.
(3) سورة المائدة، الآية: 38.

**الحكم**» وهو المحكوم عليه ـ كأعضاء الوضوء في المثال الآتي ـ «**أو تفصيلاً**» فيه بحيث بينه بياناً تاماً. والفقهاء يوردون في مجاري احتجاجهم الفقهي الاحتجاج بكلا النوعين: ما يقتضي الإجمال في محل الحكم، وما يقتضي التفصيل فيه.

«**أما**» الاحتجاج بما يقتضي «**الإجمال**» في ذلك «**فكاحتجاج الشافعية على أن مسح الرأس**» في الوضوء «**يستحب فيه التكرار ثلاثاً بما روي**» من «**أنه ـ ﷺ ـ توضأ ثلاثاً**» أخرجه البزار عن عثمان بلفظ: «أن النبي ـ ﷺ ـ توضأ ثلاثاً ثلاثاً» وإسناده حسن ـ كما قال علماء الحديث ـ وهو عند مسلم والبيهقي من وجه آخر. وهذا الحديث لا دليل فيه على ما استدلّ به الشافعية عليه، لأنه غير ظاهر فيه.

ومن ثم يخالفهم في قولهم هذا أهل المذاهب الثلاثة وينقضونه «**فيقول أصحابنا: هذا**» اللفظ ـ لفظ توضأ ـ «**ليس بصريح**» أي ليس بلفظ صريح: ظاهر «**في**» الدلالة على مشروعية «**تكرار المسح**» للرأس في الوضوء «**بل الظاهر**» الذي تفيده دلالة لفظ توضأ هذا «**أنه لا يتناوله**» أي إن لفظ توضأ لا يتناول المسح، وذلك «**لأن الوضوء**» باعتبار كونه اسماً للفعل «**مأخوذ من الوضاءة**» التي هي مصدره «**وهي النظافة، والنظافة مخصوصة بالغسل، فكأنه**» أي راوي الحديث «**قال**» بناء على هذا التفسير للوضوء «**غسل رسول الله ـ ﷺ ـ ثلاثاً**» وهذا التفسير ـ تفسير الوضاءة بالنظافة ـ غير مسلم، فإن الوضاءة هي الحسن، والحسن لا يرادف النظافة، إذ هو وصف أو لون أو حال مستظرف مستملح في الأجساد وغيرها، والنظافة معناه مخصوص، وهو زوال الأدران والأوساخ مما علقت به، أو مما يمكن أن تعلق به.

«**والجواب عند الشافعية**» عن هذا الاعتراض المالكي: «**أن الوضوء**» لفظ منقول عن معناه اللغوي وصارت له حقيقته الشرعية إذ هو «**في لسان الشرع**» غسل مخصوص لأعضاء مخصوصة منصوص عليها في الكتاب والسنَّة ولذلك فهو لفظ «**يتناول**» لفظاً وحكماً «**مسح الرأس**» لأنه داخل في حقيقته الشرعية.

«**ويتأيد**» أي يتقوى ويترجح «**هذا**» الذي ذكر من كون المقصود بالوضوء في هذا الحديث الوضوء الشرعي «**بما ورد في الخبر**» الذي أخرجه الجماعة عن ابن عباس إلا مسلماً، «**من أن رسول الله ـ ﷺ ـ توضأ مرة مرة**» هذا تمام حديث ابن عباس.

وأخرج ابن شاهين عن أنس بن مالك زيادة على هذا، وهي: «وقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به». وفي صحة هذه الزيادة نظر.

«ومعلوم» من الدين بالضرورة «أن الصلاة لا تُقبل» أي لا تجزىء «إلا بوضوء مشتمل على مسح الرأس، فعلمنا» بناء على ذلك «أن الوضوء مشتمل على مسح الرأس في قوله» ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «توضأ رسول الله ـ ﷺ ـ ثلاثاً» كما اشتمل عليه في قوله المتقدم: «توضأ مرة مرة» بلا فرق بين هذا وذاك.

«وأما» الاحتجاج بما يفيد من فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «التفصيل» في محل الحكم «فكاحتجاج أصحابنا على وجوب الطهارة» على الطائف بالبيت الحرام وهو «في الطواف» سواء كان ركناً أو غيره «بما روي» من «أن رسول الله ـ ﷺ ـ طاف بالبيت وهو على طهارة» أخرجه الشيخان عن عائشة بلفظ: «أن أول شيء بدأ به النبي ـ ﷺ ـ حين قدم أنه توضأ ثم طاف بالبيت» ولفظ هذا الفعل وهو «توضأ» في هذا الحديث صريح ظاهر في أن المراد به هو أنه توضأ الوضوء الشرعي المعروف. ولما كان هذا الفعل بياناً لقوله ـ ﷺ ـ: «خذوا عني مناسككم»، صلح للاستدلال به على الوجوب.

«فتقول الحنفية» وهم لا يشترطون الطهارة في الطواف «لا يلزم من ذلك» الذي ذكر من أنه ـ ﷺ ـ: توضأ ثم طاف «الوجوب لأن فعله ـ ﷺ ـ لا يدل على الوجوب» عندنا «والجواب عند أصحابنا» عن هذا الذي اعترض به الحنفية هنا هو أن ما يفيده ويقتضيه هذا الفعل من البيان محصور في أمرين، فهو «إما» أن يفيد ويقتضي «بيان أنه» أي بيان كونه «دليل على الوجوب» أي وجوب ما دلَّ عليه من حكم، وهو الطهارة، وهذا نقول به تمسكاً واستدلالاً «بما يذكرونه» يعني ما يذكره الأصوليون «في» كتب علم «أصول الفقه» من أن فعله يقتضي الوجوب.

هذا إذا قلنا بأنه ليس بياناً لأي نص شرعي ورد فيه الأمر بالطواف «وإما أنه» أي هذا الفعل النبوي ـ توضأ ـ «بيان للطواف الواجب» المأمور به «في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[1] وهو» أي الطواف المأمور به في هذه الآية «من المناسك» التي أمر ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن تؤخذ عنه «قد قال ـ ﷺ ـ: خذوا عني مناسككم» ـ أخرجه مسلم عن أبي الزبير أنه سمع جابراً يقول: رأيت النبي ـ ﷺ ـ: يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: «لتأخذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحجّ بعد حجتي هذه».

(1) سورة الحج، الآية: 29.

«وإذا كان» هذا الفعل النبوي «بياناً» للطواف «الواجب فهو» أي هذا الفعل واجب، لأنه بيان لحال أمر واجب بالنص المتقدم ذكره ونصوص أخرى وردت بما ورد به من الأمر بالطواف.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى فقال: «ومثل ذلك» الاحتجاج بفعله - ﷺ - الذي تقدم ذكره «احتجاج أصحابنا على وجوب القيام» على الخطيب «في» حال قراءته «الخطبة» أي خطبة صلاة الجمعة «بما روي» من «أن النبي - ﷺ - كان يخطب قائماً» رواه الجماعة عن ابن عمر بلفظ: «كان النبي - ﷺ - يخطب يوم الجمعة قائماً ثم يجلس ثم يقوم كما يفعلون اليوم».

«والحنفية لا تحمل فعله - ﷺ - على الوجوب، وإنما أكثرهم» يحملونه على الندب «فلا توجب» بناء على ذلك «القيام» أي قيام الإمام في حال قراءته الخطبة «وأصحابنا يبيّنون» في معرض احتجاجهم وردهم هذا الذي اختاره الحنفية هنا «أنه» أي هذا الفعل النبوي - يخطب قائماً - «للوجوب» متمسكين ومستدلين «بما» تقرر عندهم «في» علم «أصول الفقه» وهو مسطور في كتبه من أن فعله - عليه الصلاة والسلام - يقتضي الوجوب «أو يرونه» أي هذا الفعل «بياناً لصلاة الجمعة» أي لما ورد فيها من نصوص شرعية. ومعنى بيانها بيان كيفيتها. وبياناً «لتابعها الواجب» الذي لا تصح إلا به «وبيان الواجب واجب» يعني أن الفعل إذا كان بياناً للواجب فهو واجب لما تقرر من أن الفعل إذا بيّن واجباً يكون واجباً مثله، وإذا بيّن مندوباً فهو مندوب مثله، وهكذا سائر ما جرت فيه الأحكام الشرعية الأخرى.

«ومثل ذلك» الاحتجاج المذكور بفعله - عليه الصلاة والسلام - «احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا» وقد وافقهم من المالكية على وجوب الترتيب أبو مصعب والقاضي أبو بكر وغيرهما «على وجوب الترتيب» بين الأعضاء المفروض غسلها أو مسحها «في الوضوء» على الترتيب الذي وردت عليه في القرآن والسنة «بما روي» من «أنه - ﷺ - توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه» أخرجه الشيخان وغيرهما عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه -: «أنه دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرات فغسلها ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثاً ويديه إلى المرفقين ثلاث مرات ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلاث مرات إلى الكعبين. ثم قال: رأيت رسول الله - ﷺ - توضأ نحو وضوئي هذا».

«وربما يثبتون أنه»ـ عليه الصلاة والسلام ـ «توضأ مرتباً» أعضاء وضوؤه في غسل ما يغسل منها ومسح ما يمسح منها «بطريقة أخرى» غير هذه التي ذكرت «ولم يتوضأ منكساً» بأن يقدم ما ورد مؤخراً في النص القرآني ويؤخر ما ورد مقدَّماً «فيقولون» أي من ذكر من الشافعية والمالكية إنه «لو لم يتوضأ مرتباً» أعضاء وضوؤه على الوجه المتقدم «ولو توضأ منكساً» لها «لوجب» علينا «التنكيس» لها على نحو ما فعل، وذلك «لأن فعله ـ ﷺ ـ دليل على الوجوب» عندنا والتنكيس لم يقل أحد إنه يجب، أو ورد عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ «فدل» ذلك على «أنه توضأ مرتباً» أعضاء وضوئه على الصورة المتقدمة.

«وإذا توضأ مرتباً» لها «كان الترتيب» لها «واجِباً» علينا، وذلك «لما تقدم» تقريره وتأصيله «من دلالة فعله ـ ﷺ ـ على الوجوب» أي وجوب ما فعل على أمته إلا ما استثنى من ذلك، وقد تقدم بيانه.

وهذا كله إن ظهر من ذلك الفعل أنه مقصود به القربة إلى الله تعالى، وإما إن لم يظهر فيه ذلك، وهو القسم الثاني، فإليه وإلى بيان حكمه انتقل المصنف بعدما أنهى كلامه في هذا القسم فقال: «القسم الثاني وهي» الفعل النبوي «الذي لا يظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى» وإنما هو فعل عادي «فغاية ما يدل عليه» من حكم شرعي هو «جواز» ذلك «الفعل» وإباحته «وهذا» النوع من أفعاله ـ عليه الصلاة والسلام ـ يجوز ـ أيضاً ـ الاحتجاج بها، وذلك «كاحتجاج الحنفية على جواز نكاح» تجوز الشخص «المحرم بما روي» من «أنه ـ ﷺ ـ تزوج ميمونة» بنت الحزن بن حزن الهلالية: آخر امرأة تزوجها ـ عليه الصلاة والسلام ـ وآخر من مات من زوجاته، توفيت سنة إحدى وخمسين للهجرة بالموضع الذي تزوجها ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيه، وهو سَرِف «وهو محرم» على ما في رواية ابن عباس ـ رواه الجماعة ـ.

«فإذا كان ذلك» الفعل التزوج في حالة الإحرام «مباحاً في حقه فهو في حقنا» مباح «كذلك» لأن الأصل فيما هو مباح له أنه مباح لنا بلا فرق، ويؤيد هذا أنه ـ تعالى ـ «وقد أباح له ـ ﷺ ـ نكاح زوج دعيه» الذي يُنسب إليه بالتبني «زيد بن حارثة» بن شراحيل (أو شرحبيل) الكلبي: الصحابي المعروف. واسم زوجه المذكورة: زينب بنت جحش بن رئاب الأسدية، من أسد خزيمة «بـ»مقتضى «قوله ـ

سبحانه ـ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾[1] **وعلله**» أي علل سبحانه هذا الحكم، وهو إباحته ذلك له «**بقوله ـ سبحانه ـ**» أي بمضمون قوله ـ سبحانه ـ: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾[2] فأفادت هذه «**العلة اقتداءنا به في الإباحة ورفع الحرج**» أي الإثم، وعليه فإنه يباح لنا أن نقتدي به في نكاحه المذكور.

والجمهور يخالفون قول الحنفية هذا، ويرون أنه يحرم على المحرم أن يزوج، أو يتزوج، وأجابوا عن هذا الحديث بأنه مخالف لرواية أكثر الصحابة الذين رووا هذا الخبر، وفيه أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ تزوجها، وهو حلال.

## «خاتمة»

## فيما يلحق بفعله ﷺ

«**ويلحق بالفعل في الدلالة**» على الحكم الشرعي «**الترك**» لأنه داخل في حقيقة الفعل عند محققي الأصوليين، لأن الفعل ـ عندهم ـ ما قابل الانفعال، فكل ما ليس انفعالاً، فهو ـ عندهم ـ فعل، وعليه «**فإنه**» الضمير للشأن «**كما يستدل بفعله ـ**» لأمر ما «**على عدم التحريم**» أي على عدم التحريم لذلك الأمر الصادق بالإباحة فما فوقها «**يسن بتركه**» لأمر ما «**على عدم الوجوب**» لذلك الأمر، إن كان خالٍ من حكم آخر كالتحريم.

فإن كان فيه ذلك الحكم، انصرف إليه ذلك الترك، وحكم عليه بمقتضى ذلك. وهذا الترك يحتج به العلماء ويستدلون به على ما دلَّ عليه الحال من أحكام كعدم الجواز أو عدم الوجوب «**وهذا**» هو الاحتجاج به على عدم الوجوب «**كاحتجاج أصحابنا على عدم وجوب الوضوء مما**» يعني من أكل ما «**مسته**» أي أصابته فغيَّرَتْهُ سواء أنضجته أم لا «**النار**» سواء كان لحم إبل أو غيره، «**بما روي**» من «**أنه ـ ﷺ ـ أكل كتف شاة، ثم صلى، ولم يتوضأ**» رواه الشيخان وغيرهما.

«**وكاحتجاجهم على أن الحجامة لا تنقض الوضوء بما روي**» من «**أنه ـ ﷺ ـ احتجم، ولم يتوضأ، وصلى**» أخرجه الدارقطني عن أنس بلفظ: «احتجم رسول الله ـ ﷺ ـ فصلى، ولم يتوضأ، ولم يزد على غسل محاجمه» وهو حديث ضعيف.

وبهذا أنهى المصنف كلامه في الترك، وقد انتقل إلى ذكر ملحق آخر بالفعل

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 37. (2) سورة الأحزاب، الآية: 37.

فقال: «ومما يلحق به» أي الفعل «أيضاً» وهو على سنن الترك «في الدلالة على عدم الحكم» الشرعي المنصوص عليه «سكوته ـ ﷺ ـ على حكم» أمر ما، فسكوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن ذلك دليل على أنه لا يوجد فيه حكم شرعي ينقل عن الحكم الأصلي فيه وهو براءة الذمة إذ «لو كان» ذلك الحكم الذي سكت ـ عليه الصلاة والسلام ـ عنه «مشروعاً» ثابتاً بالشرع غير ما اقتضته البراءة الأصلية «لبيَّنه» فلما لم يبيِّنه دلَّ ذلك على أنه غير موجود.

وبذلك يتم الاحتجاج بذلك ـ أي السكوت عن الحكم ـ ويصح «ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج الشافعية على أن من أفطر في قضاء رمضان» بل في رمضان نفسه «ناسياً» أنه صائم «فلا قضاء عليه» بما روي من «أن رجلاً قال: يا رسول الله نسيت وأكلت وشربت وأنا صائم فقال»ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «الله أطعمك وسقاك». أخرجه الدارقطني بلفظ: «إذا أكل الصائم ناسياً أو شرب ناسياً فإنما هو رزق ساقه الله إليه، ولا قضاء عليه». وقال: إسناده حسن.

«قالوا» أي الشافعية «فلو كان القضاء واجباً» على ذلك الناسي «لبيَّنه ـ ﷺ ـ» فلما لم يبيِّن أنه واجب علمنا أنه غير واجب. وهذا السكوت عن حكم القضاء إنما هو باعتبار اللفظ الذي ساق به المصنف هذا الحديث ـ وهو لفظ لم أظفر به ـ أما باعتبار لفظ الدارقطني ذاك، فإن حكم القضاء منصوص عليه فيه.

وجمهور الأئمة والعلماء على أن الآكل والشارب في حالة النسيان لا قضاء عليهما، ولا كفارة. وخالف في ذلك المالكية، وابن أبي ليلى فقالوا: عليه القضاء.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى في شأن الاحتجاج بالسكوت، فقال: «وكذا احتجاجهم على أن المرأة لا كفارة عليها في الوقاع» أي الجماع إذا أتت به «في رمضان» وهي صائمة «بما روي» من «أن رجلاً» قيل اسمه سلمان بن صخر، وقيل سلمة بن صخر البياضي «قال» يارسول الله «واقعت» جامعت «أهلي في نهار رمضان، فقال ـ ﷺ ـ» له «أعتق رقبة» هذا لفظ مختصر من حديث لعائشة، وهو في الصحيحين وغيرهما ـ وحكمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ على هذا الرجل وحده، وسكوته عن الحكم على تلك الزوجة التي جامعها زوجها ذاك، دليل على وجوب الكفارة على الرجل الذي هذا حاله وحده دون زوجته.

«فلو وجبت على المرأة المجامعة» الكفارة في نهار رمضان وهي صائمة «لبيَّنه ـ ﷺ ـ» أي لبيَّن ذلك الوجوب «ولأمره» أي ذلك الرجل «بتبليغ ذلك الحكم ـ

وجوب الكفارة - **لأهله**» أي زوجته تلك «**كما أمر أُنَيساً**» بن الضحاك الأسلمي «**في حديث الرجل الذي فجرت**» زَنَت «امرأته» بعسيف - أجير - على زوجها «**فقال**» - عليه الصلاة والسلام - «**له: اغد يا أنيس على امرأة هذا**» الزانية بذلك العسيف - الأجير - «**فإن اعترفت**» بهذا الذي رميت به من زنى «**فارجمها**» هذا لفظ مختصر من حديث رواه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، ونصه: «أن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله - ﷺ - فقال: يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله؟ وقال الخصم الآخر وهو أفقه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي، فقال رسول الله - ﷺ -: قل، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته وإني أخبرت أن على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله - ﷺ -: والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردٌّ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس لرجل مِن أسلم إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله - ﷺ - فرُجمت».

وبهذا يعلم أنه لو كان على المرأة التي جامعها زوجها كفارة لبيَّنه - عليه الصلاة والسلام - كما فعل في شأن المرأة الزانية تلك. وهذا الذي قال به الشافعية - هنا - من أن كفارة إفساد رمضان بالجماع لا تجب إلا على الرجل هو مذهب الأوزاعي - أيضاً - وقال الجمهور: تجب على المرأة كذلك على اختلاف بينهم في ذلك، ولكل فيما ذهب إليه مستنده الشرعي.

والمالكية بيَّن المصنف معتصمهم في هذه المسألة، فقال: «**واعلم أن من شرط**» صحة «**هذا الاستدلال**» أي الاستدلال بسكوته - عليه الصلاة والسلام - على عدم ثبوت الحكم «**بيان أن الوقت**» أي وقت ذلك السكوت «**وقت حاجة للبيان بحيث يكون التأخير**» وذلك لتوقف الإتيان بالمكلف به - مأموراً به كان أو منهياً عنه - «**معصية**» يترتب عنها الإثم «**فلذلك**» أي فلاعتبار هذا الشرط والعمل بمقتضاه «**لم نقل نحن**» معشر المالكية «**بسقوط القضاء عمن أفطر ناسياً**» وإن قال بذلك الجمهور، «**ولا بسقوط الكفارة عن المرأة في الوقاع**» المذكور.

وقد وافقنا في هذا القول الفقهي - هنا - الجمهور «**ونرد ما احتج به الشافعية**» - هنا - واستدلت به في المسألتين «**بأن القضاء والكفارة**» المذكورين «**غير واجبين على الفور**» بحيث يترتب على عدم فعلهما فوراً المعصية، وعليه «**فلا يلزم من تركه - ﷺ -**

بيان الحكم على الفور» في شأنهما «سقوط الحكم» فيهما «وإنما أمر أنيساً» برجم تلك المرأة «على الفور، لأنه حد بلغ الإمام» ما يوجبه ويلزم بيانه «فبيّنه فوجب عليه القيام به» أي بذلك الحد «في الفور» من غير تراخ.

وأما مسألة قضاء المفطر في الصوم الفرض، فما استدلّ به في شأنها، مبثوث في شروح الحديث وكتب الفقه المؤصل، فلا حاجة إلى اجترارِه. وبهذا الجواب المالكي الذي ساقه المصنف تم كلامه في هذا الباب، فقال: «وهذا تمام الكلام على» القسم الثاني من أقسام المتن، وهو «قسم الفعل» النبوي.

«القسم الثالث من أقسام المتن» أي الدليل النقلي الحامل للحكم الشرعي وهو «التقرير» وهو لغة التثبيت، والمراد به معنى سكوته ـ ﷺ ـ عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به، وسكت عنه.

«اعلم أن النبي ـ ﷺ ـ لا يقر» أحداً من الخلق «على» قول أو فعل هو «الخطأ» في ميزان الشرع «ولا» يقر أحداً كذلك «على» ما هو «معصية» فعلاً كان أو قولاً، بل إن سكت عن شيء من ذلك بعد علمه به، فإنه ـ أي سكوته ذلك ـ يدل على الجواز في حق جميع المكلفين، على القول الصحيح.

وذلك «لأن التقرير على الفعل» ذاك، الذي هو خطأ في ميزان الشرع أو معصية «معصية» لأن ذلك ترك للنهي عن المنكر، والنهي عن المنكر واجب وتركه مع القدرة على النهي عنه معصية، والنبي ـ ﷺ ـ معصوم من الوقوع في ذلك «فالعاصم» الواقي «له من فعل المعصية عاصم له من التقرير عليها» وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين. لكن لما لم يكن كل تقريراته ـ ﷺ ـ حجة بيّن العلماء هذا الأمر، وقد أورده المصنف فقال: «ومن شرط التقرير» النبوي «الذي هو حجة» شرعية «أن يعلم النبي ـ ﷺ ـ» بوقوع ذلك الفعل، أو النطق بذلك القول «ويكون قادراً على الإنكار» بحيث يكون غير خائف على نفسه. كذا قال جماعة من الأصوليين، وخالفهم في ذلك جماعة من الفقهاء، فقالوا: إن من خصائصه ـ ﷺ ـ عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس، لإخبار الله ـ تعالى ـ بعصمته في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾[1].

«وأن لا يكون قد بيّن حكمه» ما سكت عنه «قبل ذلك» الوقوع «بياناً يسقط عنه

(1) سورة المائدة، الآية: 67.

وجوب الإنكار» له، ذكر جماعة من الأصوليين أن تقريره ينسخ التحريم، فإذا جرى تقريره في شيء قد سبق تحريمه، فإن ذلك التقرير يكون ناسخاً لذلك التحريم. وهذا القول هو الذي يظهر أنه الصواب. كما ذكر ذلك الشوكاني وغيره.

وزاد بعضهم قيداً آخر ـ هنا ـ فقال: وأن يكون المقرر على ذلك مسلماً، فلا يكون تقرير الكافر على فعل أو قول دالاً على الجواز.

واختلف في تقرير المنافق، فألحقه بعضهم بالكافر، وذهب بعض آخر منهم إلى أنه تجري أحكام الإسلام عليه، فتقريره كتقرير المسلم. ورد هذا القول بأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان كثيراً ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم، فنهيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يردّ عنهم. ومن ثم شرط بعض أهل هذا الفن أن لا يكون من أقره ـ عليه الصلاة والسلام ـ ممن يغريه نهيه على الإصرار، والتمادي، فإن كان كذلك، فتقريره له لا يدل على الجواز.

«فإذا تقرر هذا» ونجز فيه الكلام «فالإقرار» يكون على ضربين، فهو «إما» إقرار على صحة «الحكم، وإما» إقرار «على» جواز «الفعل» المقَر، «فهذان» نوعان لزما في بيان حالهما «فصلان» يفصل إليهما الكلام فيهما ـ أي في هذين النوعين ـ.

## «الفصل الأول»

## في الإقرار الدال على الحكم

وبيان ذلك أنه «إذا وقع» ذكر ووصف «الحكم» الشرعي «بين يديه ـ ﷺ ـ» وهو سامع له «فأقره» أي أقر ما عرِّف به ذلك الحكم الشرعي ووصف به «على ذلك» الذي قيل فيه من وصف وتعريف «كان» ذلك الإقرار «دليلاً على أنه» أي على أن ما أقره «هو حكم الشرع في تلك المسألة» والفقهاء يحتجون بذلك ويستدلون به «وذلك كاحتجاج أصحابنا على أن حكم» الشرع في «قذف الزوج لزوجته» أي رميه إياها بالزنا هو «الحد» المنصوص عليه في كتاب الله، وهو ثمانون جلدة «وأن اللعان» وهو عند المالكية ـ حلف الزوج على زنى زوجته، أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه إن أوجب نكولها بحكم قاض «مسقط له» أي الحد المذكور «خلافاً للحنفية القائلين بأن حكمه» أي قذف الزوج لزوجته «اللعان» أي يقولون: إذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما ممن تصح شهادتهما، والمرأة ممن يحد قاذفها أو قذفها بنفي نسب ولدها، وطالبته بموجب القذف، فعليه اللعان.

«فإن تعذر» أي وقوعه من جهة الزوج بأن امتنع عن إيقاعه، وهو قادر عليه

«وجب» على ذلك الزوج «الحد» إن كذب نفسه، فإن لم يلاعن ولم يكذب نفسه فإنه يحبس إلى أن يلاعن أو يكذب نفسه. واستدلالهم ـ أي المالكية ـ «بقول» عويمر «العجلاني للنبي ـ ﷺ ـ: الرجل يجد مع امرأته رجلاً، وإن قتل قتلتموه وإن تكلم جلدتموه، وإن سكت سكت عن غيظ» أورده ابن عبد البر في «التمهيد» بلفظ: إن سكت سكت عن غيظ، وإن قَتلت قُتلت وإن نطقت جُلدت».

«فسكت عنه النبي ـ ﷺ ـ» أي عن هذا القول ولم ينكره «فدل» سكوته ذاك عنه «على إصابته» الحق والشرع «في» وصفه لذلك «الحكم» الذي ذكره.

«وفي معنى هذا التقرير» الذي تقدم ذكره أي مثله «تقريره» يعني أن هذا التقرير الذي ذكر مثل تقريره ـ يقال: هذا في معنى هذا أي مماثل له، أو مشابه ـ«ـ ﷺ ـ على حجة» أي دليل وبرهان «يحتج بها بين يديه» فيسكت عنها، وذلك «كما احتج» أي كاحتجاج «مجزز» بضم الميم وفتح الجيم وكسر الزاي الأولى ـ على صيغة اسم فاعل جز ـ «المدلجي» بضم الميم وكسر اللام، منسوب إلى مدلج قبيلة من كنانة «بالشبه» بين زيد بن حارثة وابنه أسامة «فقال حين رأى أقدام زيد» المذكور «و» أقدام «أسامة» المذكور «وقد غطيا رؤوسهما: إن هذه الأقدام بعضها من بعض» بالنسب «فصدقه رسول الله ـ ﷺ ـ» بل سره ذلك.

وهذا الحديث أخرجه الجماعة عن عائشة بلفظ: «إن رسول الله ـ ﷺ ـ دخل عليَّ مسروراً تبرق أسارير وجهه، فقال: ألم تري أن مجززاً نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن حارثة، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض»، وكان الناس قد ارتابوا في زيد بن حارثة هذا وابنه المذكور أسامة وتكلموا فيهما بكلام سيّىء لأن زيداً كان أبيض، وأسامة كان أسود. وفي هذا الحديث دليل على ثبوت العمل بالقافة وصحة الحكم بقولهم، وعلى هذا الجمهور، ومنهم المالكية.

«واعلم أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد فهموا» أن «الصواب» والحق يحكم به على كل ما فعل أو قيل «بين يدي النبي ـ ﷺ ـ» فلم ينكره. وإنما فهموا أنه كذلك بسكوته عنه و«بتركه الإنكار» له «ألا ترى» أي تنظر «إلى حديث جابر» بن عبد الله البجلي الصحابي المشهور، حين «قال: احلف بالله بأن ابن صياد» وهو صافي، وقيل عبد الله بن صياد أو صائد «هو الدجال، لأني سمعت عمر ابن الخطاب يحلف بالله بأن ابن صياد هو الدجال بين يدي رسول الله ـ ﷺ ـ أي يحلف بذلك بين يديه «فلم ينكر عليه» بل سكت عنه. وهذا الحديث رواه الشيخان

وغيرهما.

## «الفصل الثاني»

## من فصلي الإقرار ــ التقرير ــ في بيان التقرير المفيد للجواز للفعل المقر

«اعلم أن» هذا «الفعل» الذي حديثنا فيه على ضربين من حيث صورة وقوعه الجارية هنا، فهو «إما أن يكون واقعاً بين يديه ـ ﷺ ـ وإما أن يكون واقعاً في زمانه ـ ﷺ ـ.

فأما الواقع بين يديه ـ عليه الصلاة والسلام ـ فعلمه به متحققاً إذ لا يعتريه ما يشكك في أنه عالم به.

«و» أما «الواقع في زمانه» فهو على قسمين، فهو «إما أن يكون مشتهراً» بين الناس، متداولاً بينهم، يتصف بما يظهر به للناس، فلا يخفى، «وإما أن يكون خفياً» يتصف بما يمنع من إشهاره واشتهاره، وبما يكون به خفياً، ككونه مما لا يفعل إلا في حال الاستتار.

فإذا تقرر هذا كله، «فهذه» ثلاثة أضرب من الأفعال يجب بيان حال كل واحد منها بالتمثيل له، وأن الاحتجاج الفقهي واقع به، فتحصل من مقتضى ذلك «ثلاث مسائل» انفصلت الأمثلة فيها بانفصال واختلاف أحوال تلك الأفعال.

### «المسألة الأولى»

### هي مسألة «الفعل الواقع بين يديه ـ ﷺ ـ» وأن الفقهاء يحتجون به

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج الشافعية على» جواز «قضاء فوائت النوافل» أي النوافل الفائتة «في الأوقات الممنوعة» يعني الممنوع الصلاة فيها ـ المنهي عن الصلاة فيها ـ «بما روى قيس بن فهر» الصحيح قيس بن فهد ـ بالدال ـ، أو ابن عمرو، أو ابن سهل على اختلاف الروايات. أما كلمة «فهر» فهي تصحيف ـ هنا ـ إذ لا يوجد صحابي اسمه ابن فهر ـ بالراء ـ «قال: أتى رسول الله ـ ﷺ ـ وأنا أصلي ركعتين بعد صلاة الصبح فقال: ما هاتان الركعتان يا قيس؟ فقلت: يا رسول الله لم أكن صليت ركعتي الفجر، فهما هاتان الركعتان. فسكت النبي ـ ﷺ ـ» أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن خزيمة في صحيحه وابن حبان والبيهقي

بلفظ: «خرج رسول الله - ﷺ - فأُقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، ثم انصرف النبي - ﷺ - فوجدني أصلي، فقال: مهلاً يا قيس أصلاتان معاً؟! قلت: يا رسول الله: إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن» ولفظ أبي داود: «رأى رسول الله - ﷺ - رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال: صلاة الصبح ركعتان. قال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما، فصليتهما الآن، فسكت».

**«المسألة الثانية»**

**من مسألة «ما وقع في زمانه -ﷺ- » من فعل**

«**وكان مشهوراً**» معلوماً للناس لا يخفى مثله. وأن الفقهاء يحتجون به.

«**ومثاله**» يعني مثال الاحتجاج به «**احتجاج الشافعية على جواز اقتداء المفترض**» مصلي الفرض «**بالمتنفل**» مصلي النافلة «**بما روي**» من «**أن معاذ**» بن جبل الصحابي المشهور «**كان يصلي العشاء**» الآخرة «**مع رسول الله - ﷺ - ثم ينصرف إلى قومه فيصلي بهم -» تلك الصلاة**»- متفق عليه، «**فهي له تطوع ولهم فريضة**» هذه الزيادة رواها الدارقطني والبيهقي وعبد الرزاق والطحاوي بلفظ: «هي له تطوع، ولهم مكتوبة العشاء». وهذه الزيادة حديث صحيح رجاله رجال الصحيح. كما ذكره الحافظ في الفتح، ونقله عنه الشوكاني في «نيل الأوطار». وفيه دلالة على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل، لأن فعل معاذ هذا مشهور بين الناس، والنبي قد يعلم به. فعلمه به هو الراجح وقوعه.

«و» لكن «**ليس هذا**» النوع من الأفعال «**في القوة**» الحجية «**كالأول**» أي النوع الأول وهو الواقع بين يديه، وإنما كان هذا دون الأول «**لاحتمال أن يكون**» ذلك الفعل «**لم يبلغه**» فلم يعلم به «**وإن كان**» بلوغه إياه وعلمه به هو «**الغالب على الظن**» باعتبار حالة الفعل والقرائن التي تصاحبه و«**بأن الغالب**» يعني باعتبار أن الغالب على الظن هو «**أن رسول الله - ﷺ - كان يعلم**» أي يعرف «**الأئمة الذين يصلون في قبائل المدينة**» وعليه فإن علمه بكون معاذاً إماماً لقومه هو الراجح «**لا سيما وقد ورد في الخبر**» أي الحديث وهو حديث متفق عليه «**أن أعرابياً شكا معاذاً إلى النبي - ﷺ - مما يطول في الصلاة**» إذ صلى بهم العشاء بسورة البقرة «**فقال له النبي - ﷺ -**» وهو غضبان «**أفتّان أنت يا معاذ**»- أو أفاتن أنت - ثلاث مرات. والحديث متفق عليه.

ولفظ البخاري - في إحدى روايات هذا الحديث - سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري قال: أقبل رجل بناضحين، وقد جنح الليل، فوجد معاذاً يصلي، فترك

ناضحه، وأقبل إلى معاذ فقرأ سورة البقرة أو النساء فانطلق الرجل، وبلغه أن معاذاً نال منه، فأتى النبي - ﷺ - فشكا إليه معاذاً، فقال النبي - ﷺ -: «يا معاذ، أفتان أنت، أفتان أنت - أو أفاتن أنت، ثلاث مرات - فلولا صليت بسبِّح اسم ربك، والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة» غير واضح.

**«المسألة الثانية»**

**في «ما وقع في زمانه - ﷺ - وكان» فعلاً «خفياً» ووقوع احتجاج الفقهاء به**

«ومثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتج بعض العلماء على أن التقاء الختانين» الفرجين: فرج المرأة وفرج الرجل «من دون إنزال» أي إخراج المني بذلك الالتقاء «لا يوجب الغسل» وإنما يوجب الوضوء وغسل الذكر «بقول بعض الصحابة - رضوان الله عليهم -: كنا نكسل» بضم النون من أكسل: إذا عالج، ولم ينزل «على عهد رسول الله - ﷺ - ولا نغتسل» «وهذا» النوع من الأفعال «يقوي فيه احتمال عدم علمه - ﷺ -» به، لأنه مما يخفى ويستر «فلذلك كان» القول «الصحيح: إن مثل هذا ليس بحجة» لأن دلالته على أنه أقره النبي - ﷺ - غير ظاهرة لعدم وجود ما يدل بقطع أو بظن راجح بأنه - عليه الصلاة والسلام - عالم به «بخلاف» النوعين «الأولين» فالقول الصحيح فيهما أنهما حجة.

وإذ قد انتهى الكلام في هذه المسألة وتم «فهذا تمام الكلام في» مبحث «التقرير» النبوي «وبه» أي بتمام الكلام هنا «تم الكلام» في الباب الثاني المعقود في ذكر أحوال الأصل - الدليل - النقلي من جهة «اتضاح» أي ظهور «الدلالة» أي دلالته.

## «الباب الثالث»

## معقود «في» الشرط الثالث من شروط العمل بالدليل النقلي

---

«وهو» كون «الأصل» أي الدليل «النقلي» الذي هو نصوص الكتاب والسنة «مستمر الأحكام» يعني أحكامه التي دلَّ عليها مستمر العمل بها «ومعناه» أي معنى كونه مستمر الأحكام «أنه غير منسوخ» أي إن ما دلَّ عليه من حكم لم يرفع، ولم تنته مدة العمل الشرعية به.

وعليه «فلنتكلم في النسخ، وينحصر الكلام» أي كلامنا «فيه» أي في النسخ - يعني في بحثنا هذا فيه «في مقدمة» يتوقف على العلم بها العلم الصحيح بما يأتي بعدها من أبحاث ومسائل في هذا الموضوع، لأنها «تشتمل على شرح حده» أي النسخ، والحد عند الأصوليين بمنزلة التعريف عند المناطقة، «وفيما يهم» الفقيه والمتشوف إلى العلم بطريقة بناء الفروع على الأصول «ويكثر تداوله» في مجالس العلم ومواطن المناقشات الفقهية والأصولية وغيرها «بين الناس» من أهل العلم «من مسائله» المختلفة.

«أما المقدمة» فالكلام فيها في الحد المذكور، فإن تشوفت إلى معرفة ذلك «فاعلم أن حد النسخ» عند علماء الأمة من أصوليين وفقهاء وغيرهم، هو «رفع الحكم الشرعي بالدليل الشرعي المتراخي» عن الحكم المرفوع به لأنه لو اتصل به لكان بياناً لمدة التعبد به - أي بالمنسوخ - أو عبثاً لا نسخاً.

«وقيل» حده هو «إنهاء الحكم الشرعي» هذه العبارة لم أظفر بها إلى الآن فيما راجعته من كتب هذا الفن. وما ورد فيها لفظه هو: «بيان لانتهاء مدة الحكم الشرعي» وقد حده - أي النسخ - بهذا جماعة منهم الإمام الرازي والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والإمام القرافي.

«وذكر القاضي أبو بكر» محمد «بن الطيب» الباقلاني «أن حقيقته» أي النسخ «الرفع» يعني الرفع للحكم الشرعي بالدليل الشرعي، وليس بياناً لانتهاء مدة ذلك

الحكم، وهذا الذي ذكره المصنف هنا عن الباقلاني غير معروف عنه، لأن المعروف المنقول عنه في كتب الأصول بل ما نص عليه هو نفسه هو النسخ ـ عنده ـ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الشرعي، وليس أثر ذلك الخطاب الذي هو الرفع.

ونص كلامه ـ كما نقله عنه إمام الحرمين ـ «في التلخيص»: «فالأولى أن نقول في حد النسخ ومعناه: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه» هو ما نقل عن الباقلاني في هذا الشأن، وبمعرفته تعلم ما في كلام المصنف من عدم المطابقة بينه وبين ما قاله هنا الباقلاني ـ.

وقد أورد على كل حد من هذين الحدين وغيرهما مما حد به النسخ اعتراضات، كما ذُكرت محترزات كل حد منهما، وما روي في بنائه، وكتب أصول الفقه المطولة حاوية لذلك.

ولما أورد المصنف هذين الحدين للنسخ، أورد أن الاختلاف في هذا الشأن ـ تعريف النسخ وحدّه ـ اختلاف معنوي يبنى عليه الاختلاف في تصور النسخ وحاله، كما يبنى عليه الاختلاف في مسائل فقهية مختلفة، وفي ذلك يقول: «والفرق بينهما» أي بين الحدين أي الفرق بين ما يقتضيانه ويفيد أنه من معنى يظهر «في» هذا «المثال» وهو «أن من استأجر داراً» أي ملك منافعها بالإجارة ـ الكراء ـ «سنة، فتمَّت» تلك «السنة فـ» إنه «يقال» في وصف ما ترتب عن ذلك «قد انتهى عقد الإجارة» ذاك بتمام تلك السنة «ولا يقال» في وصف ذلك «ارتفع» عقد الإجارة.

وأما «لو تهدمت» تلك الدار، فصارت غير صالحة لما استؤجرت له «لقيل» في وصف ما ترتب عن ذلك الهدم «ارتفع العقد» أي عقد إجارة تلك الدار «ولا يقال» فيه «انتهى» حينئذ.

وبهذا تعلم أن الرفع والانتهاء لفظان معناهما متباينان، الأصل فيهما أن لا يَرِدا في محل واحد. «والرفع يقتضي كون الرافع أقوى من المرفوع» وهذا كما يجري في المحسوسات يجري في المعنويات بلا فرق، وذلك «لاستحالة أن يرفع الأضعف» مادياً كان أو معنوياً «ما هو أقوى منه» وهذا تدل عليه أدلة الحس والتجربة في الماديات، وأدلة العقل في المعنويات ـ العقليات ـ.

«وأما الانتهاء فلا يلزم منه ذلك» الذي لزم من الرفع وهو أن الرفع لا يحصل إلا برافع أقوى من المرفوع، وإنما لم يلزم ذلك من الانتهاء «لأن المنتهي ينتهي بنفسه» إذا انتهى ما به قوامه وبقاؤه وهو حقيقته الشرعية «ولا يلزم أن يكون ما ينتهى إليه» من غاية «أقوى منه» لأن الانتهاء يقع بالأضعف.

«و» بناء «على» الاختلاف هذا الواقع في «هذا الأصل» وهو الانتهاء والرفع - أين يجري وأين يقع كل واحد منهما «اختلف أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة، فـ» ما يهدمه «نكاح الزوج الثاني» من طلقات الزوج السابق «هل يهدم» من طلقاته «ما دون» أي ما هو أقل من «الطلقات الثلاث» وهو الطلقة والطلقتان «أم لا» يهدمه، وإنما يبقى ذلك بلا هدم.

«فأصحابنا» وجماعة من أكابر أصحاب رسول الله - ﷺ - منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأُبي بن كعب وعِمْران بن حصين وأبو هريرة، وكذا زيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عمرو بن العاص - على ما يروى عنهم - وجمع من التابعين، منهم الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسفيان الثوري وابن أبي ليلى. وطائفة من الفقهاء منهم الشافعي وأحمد وأبو ثور، ومالك ومحمد الحسن وابن نصر «يقولون: لا ينهدم ما دون» الطلقات «الثلاث بنكاح الزوج الثاني» وإنما يبقى، فمن طلق زوجه طلقة أو طلقتين، فانفصلت عنه، وتزوجت زوجاً غيره، ثم انفصلت عنه، فإن رجعت إلى الزوج الأول تكون على ما بقي من طلاقها، فإن كان طلقها طلقة واحدة بقي له طلقتان بيده، وإن طلقها طلقتين بقيت له بيده طلقة واحدة، فإن أتى بعد رجوعها إليه بما بقي من طلاقها حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

وذلك «لأن نكاح الزوج الثاني غاية» منهية «للتحريم» أي دالة على انتهاء التحريم - تحريم النكاح بين الزوجة وزوجها الأول - «اللازم» المترتب «عن» الطلقات «الثلاث» وليس رافعاً لحكم التحريم، وما دلَّ على انتهاء شيء وزواله يختلف عما دلَّ على رفعه حساً، وعقلاً. وإنما قيل بأن ذلك النكاح غاية لانتهاء التحريم المذكور «لقوله - تعالى -: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾[1]» فمقتضى هذه الآية أن نكاح الزوج الثاني غاية تترتب عليه حلية تلك الزوجة للزوج

(1) سورة البقرة، الآية: 230.

السابق «فلا يلزم من كونه» أي نكاح الزوج الثاني «غاية لشيء غاية» تدل على انتهاء «لما دونه» وهو هنا الطلقة، والطلقتان.

حاصل القول هنا أن الطلقات الثلاث أثمرت التحريم المذكور، فكان غاية ما رتبه الشرع عليها، وبذلك انتهى أمرها، فإن انتهى هذا التحريم رجعت الزوجة إلى زوجها، فكان بينهما نكاح جديد وطلاق جديد، وإذ قد جعل النكاح المذكور الأعلى انتهاء ذلك دلَّ ذلك على أنه دليل ضعيف، لا يقارن بالطلاق الذي اقتضى ذلك التحريم إذ ليس رافعاً له. فلما كان هذا النكاح ليس إلا بيان للانتهاء المذكور انحصر أمره في ذلك، وانفصل عن رفع أي حكم.

وهذا ما لم يرتضه الحنفية ومن وافقهم في هذه المسألة، ومن ثم ردوا هذا القول، وقد أورد المصنف رأيهم هذا فقال: «والحنفية يقولون» نكاح الزوج الثاني ليس بياناً على انتهاء التحريم المذكور، وإنما هو «رافع لحكم» الطلقات «الثلاث وهو التحريم» المذكور. «وحكمه الثلاث» وهو التحريم «أقوى من حكم ما دونها» أي الثلاث، وهو حكم الطلقة والطلقتين «فلما كان رافعاً للـ» حكم «الأقوى» وهو التحريم هذا «كان رفعه لما دونه» من الأحكام «أولى» وقد قال بهذا الذي قالت به الحنفية ـ هذا ـ ابن عباس وعطاء والنخعي وشريح والنعمان ويعقوب.

وروي عن إبراهيم النخعي أنه يقول: كان أصحاب عبد الله بن مسعود يقولون: أيهدم الزوج الثلاث ولا يهدم الواحدة والاثنتين؟! أيهدم الزوج الواحدة والاثنتين كما يهدم الثلاث.

وهذه المسألة ليست من مسائل النسخ، وإنما جر المصنف إلى ذكرها الكلام في الفرق بين الانتهاء والرفع وما يقتضيه ذلك والله أعلم.

ثم قال: «وإنما اشترطنا في الحكم» المنسوخ «أن يكون» حكماً «شرعياً لأن رفع» الحكم الذي تقتضيها «البراءة الأصلية» وهو الإباحة «ليس بنسخ» وإنما هو إثبات حكم شرعي فيما خلا منه ـ بناء على أن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعيّاً ـ «وإلا لزم أن يكون كل حكم شرعي ناسخاً لأنه» ما من حكم شرعي إلا وقد «رفع البراءة الأصلية» في محله.

«وإنما اشترط» كذلك «أن يكون» ذلك الرفع «بدليل شرعي لأنه» أي الحكم الشرعي «إذا ارتفع» تعلقه بالمكلف، وعلم ذلك «بدليل عقلي لا يكون» ذلك الرفع الذي أفاده ذلك الدليل العقلي «نسخاً» ولا يسماه، بل يسمى سقوط التكليف أو

ارتفاع التكليف «كما لو كان المكلف نائماً» فقد ارتفع عنه التكليف بما كلف به وقت نومه لفقده الإدراك والإرادة «أو جُن» فإنه غير مكلف لفقده شرط التكليف وهو العقل.

وبذلك «فإن الحكم» الشرعي «يرتفع» عليه «بذلك» أي بسبب ذلك الذي تلبس به من نوم وجنون «و» هذا الحكم «ليس» أي لم يقع «رفعه بدليل شرعي بل» وقع رفعه بدليل «عقلي» إذ الشارع لم ينزل دليلاً خاصاً بهذا الشخص يرفع عنه فيه ذلك الحكم المرفوع، وإنما العقل لما رأى اتصاف هذا الشخص بما يرفع عنه ذلك الحكم اقتضى ذلك، وحكم به. إذ من المحال التكليف بما لا يطاق، وعلى هذا بنى العقل ما حكم به من رفع ذلك. فالعقل وإن جعله الشارع دليلاً يجب العمل بمقتضاه، وبذلك يجب أن يسمى دليلاً شرعياً، فإن ذلك إنما هو في احترامه والاحتجاج به، أما ما يقتضيه ويحكم به فإنه ينسب إليه، فيقال فيه: هذا حكم شرعي، ولا يسوغ أن يقال فيه: هذا حكم عقلي، لاختصاص الحكم بما ثبت بالنصوص الشرعية وما أخذ منها من قواعد وأصول فقهية.

«وإنما اشترطنا أن يكون» الدليل الشرعي الناسخ «متراخياً» متأخراً من حيث الزمان «عن الحكم» المنسوخ «تحرزاً من الغاية» حتى لا تدخل في حد النسخ هذا «فإنها لا تكون ناسخة للحكم» الشرعي المغير بها «فالصيام إذا انتهى إلى الليل فأفطر الصائم لا يقال» في وصف حكم ذلك الصيام «إن فريضة الصيام قد نسخت في حقه» لأنها إنما ارتفع التكليف بها في حقه لانتهائها إلى غايتها. وهذا مسند «لقوله - تعالى -: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[1]» وهذا من باب التخصيص وليس من باب النسخ. ولما خيف أن يتوهم أنه منه احترز منه بما ذكر.

«فهذا تمام المقدمة» المعقودة لبيان حد النسخ وتعريفه «فلنتكلم» بعد تمامها «على المسائل» أي مسائل النسخ التي وصفها المصنف بأنها المسائل المهمة فيه - أي النسخ - التي يكثر تداولها بين الناس.

### «المسألة الأولى»

### في كون الزيادة على النص نسخ له أم لا

قال المصنف: «الزيادة» يعني زيادة صفة أو شرط أو جزء لا يستقل بنفسه أو

(1) سورة البقرة، الآية: 187.

مخصص «على النص المطلق» مما دلت عليه تلك الزيادة «ليست بنسخ» لحكم ذلك المطلق «عندنا وعند الشافعية» والحنابلة سواء غيرت المزيد فيه وصورته شرعاً، بحيث كان يقبل بدون تلك الزيادة شرعاً، ثم بعد ورود تلك الزيادة صار لا يقبل شرعاً إلا وهو معها، أم لم تغيره، سواء اتصلت به، أم انفصلت عنه، سواء دلَّ بفحواه - بمفهومه المخالف - على نفيها أم لا «خلافاً للحنفية» القائلين: الزيادة على النص بعد استقرار حكمه نسخ له.

«وأصحابنا» ومن وافقهم في هذه المسألة «يرون أن تلك الزيادة لم ترفع حكماً شرعياً» عن محله، بل ذلك الحكم الذي جاء به حكم ذلك المحل شرعاً، وبذلك «فلا تكون ناسخة» لتخلف صفة رفع الحكم عنها «نعم لو تقدم حكم» شرعي «في تلك الزيادة ثم ارتفع» ذلك الحكم فيها، وحل محله حكم آخر بدليل شرعي «لكان» ذلك الورود «ناسخاً» فلو أن قراءة الفاتحة في الصلاة - مثلاً - استقر فيها حكم شرعي، كالندب، ثم وردت زيادة رفعت ذلك الحكم لحكم على ذلك بأنه نسخ، ولو فرض أن الإغتراب في حد الزنى المحصن مندوب، ثم وردت زيادة عليه محت ذلك الحكم فيه وهو الندب، كان ورود تلك الزيادة ناسخاً، لأنه رفع حكماً شرعياً.

«ويتبين هذا» أي يتضح ويظهر هذا الذي كلامنا فيه وتظهر صورته واضحة «بمثالين» أولهما: النص المطلق الذي زيدت عليه الصفة المقيدة للإطلاق فيه، والفقهاء قد اختلفوا في مقتضى ذلك بناء على اختلافهم في كون الزيادة نسخاً، فذهب كل طرف منهم إلى بناء آرائه في الفروع الفقهية التي يحتكم فيها إلى مقتضى هذه القاعدة فيها - أي في القاعدة الأصولية المذكورة -.

وقد أورد المصنف فروعاً فقهية من هذا الصنف، فقال: «المثال الأول: قراءة الفاتحة فرض عندنا» وعند جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، وأئمة المذاهب إلا أبا حنيفة «في الصلاة لقوله - ﷺ -: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» رواه الجماعة. «وقوله - ﷺ -: كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج» رواه البيهقي عن علي.

«والطمأنينة» وهي استقرار أعضاء الجسد وسكونها زمناً ما ويعبَّر عنها بالاعتدال «واجبة في الركوع والسجود عندنا» يعني عند بعضنا كأشهب، وصحح القول بفرضيتها ابن الحاجب. والقول المشهور عندنا فيها إنها سنة، ومن قال بفرضيتها جعلها فرضاً في جميع الأركان «لقوله - ﷺ - في حديث الأعرابي: «ثم

**اركع حتى تطمئن راكعاً»** هذا جزء من حديث أخرجه ابن أبي شيبة وابن عبد البر في «التمهيد» .

«**والطهارة شرط في صحة الطواف عندنا**» وعند الجمهور «**لقوله ـ ﷺ ـ: الطواف بالبيت صلاة**» أخرجه البغوي والترمذي عن ابن عباس بلفظ: «أن النبي ـ ﷺ ـ قال: الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير»، «**ولأنه ـ ﷺ ـ طاف على طهارة، وفعله دليل على الوجوب**» كما تقدم ذكره.

«**وعند الحنفية**» لا تجب قراءة الفاتحة في الصلاة، بل «**القراءة**» للقرآن «**المطلقة هي الواجبة**» في الصلاة فأي آية في القرآن قرأتها فيها تفي بالغرض ويؤدى بها الواجب، وهذا مأخوذ «**من قوله ـ سبحانه ـ**: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾[1] **و**» إيجاب قراءة «**الفاتحة**» وحدها «**زيادة**» على ما اقتضته هذه الآية وهو وجوب قراءة القرآن في الصلاة مطلقاً دون تقيد بآية أو سورة معينة.

«**والركوع المطلق**» من أي قيد أو حالة معينة «**هو الفرض**» وهذا مأخوذ «**من قوله ـ سبحانه ـ**: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾[2]» إيجاب «**الطمأنينة**» في الركوع والسجود «**زيادة**» على ما اقتضته هذه الآية من السجود والركوع المطلقين من أي قيد أو حالة، فمقتضاها الأمر بما يصدر عليه الركوع والسجود من غير حصر، أو تقييد.

«**والطواف المطلق**» من أي قيد أو حالة معينة «**هو الفرض**» أخذاً «**من قوله ـ سبحانه ـ**: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾[3] **و**» اشتراط «**الطهارة**» فيه «**زيادة**» على ما اقتضته هذه الآية من الأمر بالطواف المطلق الخالي من أي قيد أو شرط، وهذه الزيادة التي زيدت على هذه النصوص المطلقة كلها لا تجب «**فلو وجبت هذه الزيادة لكانت نسخاً لـ**» هذه الأحكام المطلقة «**الثابتة بالقرآن**» وهو قطعي الثبوت.

وأما «**الأخبار الموجبة لهذه الزيادات**» جمعها باعتبار أنها أنواع ـ فما هي إلا «**أخبار آحاد**» وهي ظنية الثبوت، وبذلك «**لا تكون ناسخة للقرآن، لأن المظنون**» ثبوته «**لا ينسخ المقطوع**» بثبوته، لما بينهما من التفاوت في القوة والحجية.

وهذا الذي حملت عليه كلام المصنف ـ هذا ـ من جعل قوله «**بمثالين**»

---

(1) سورة المزمل، الآية: 20.
(2) سورة الحج، الآية: 77.
(3) سورة الحج، الآية: 29.

مصروفاً إلى حكم النص المطلق الذي وردت عليه زيادة هي صفة قيدته وجعل قوله «**قراءة الفاتحة**» وما بعدها من الأمثلة. . . أمثلة لفروع فقهية، إنما حملته عليه ليتفق مع حقيقة ما نحن فيه ـ وهو ورود نص شرعي يقتضي زيادة صفة أو جزء على حكم نص مطلق هل يعد ذلك نسخاً لذلك الحكم المطلق أم لا؟

وما جاء به المصنف بعد قوله «**بمثالين**» من الأمثلة لا يصلح أن تكون أمثلة لنص مطلق، ولا أمثلة لنص ذي زيادة على حكم نص مطلق إن هذه الأمثلة أمثلة فقهية لأنها في الأحكام الشرعية المتعلقة بفعل المكلف، ألا ترى أنه يقول: قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة عندنا ـ مثلاً ـ وهذه مسألة فقهية، وليست مسألة أصولية، وهكذا سائر الأمثلة التي بعدها، إذ المسائل الأصولية موضوعها اللفظ الشرعي ومحمولها ما يعرض له من أحوال وعوارض، ككونه مقيداً أو مخصصاً أو مقتضياً للوجوب، أو للنهي، وما جرى مجرى ذلك مما هو مبثوث في كتب هذا الفن.

فاللفظ الشرعي إذا أخذت منه حكماً شرعياً يتعلق بالمكلف كان ذلك فقهاً، وإذا أخذت منه صفة تتعلق به هو ـ كأن نقول ـ مثلاً ـ الغاية تخصص اللفظ العام أو اللقب لا مفهوم له، الكتاب ينسخ الكتاب، كان ذلك مسائل أصولية.

وبهذا تعلم أن ما يقتضيه واقع حال هذا الذي نحن فيه هو أن يأتي المصنف ـ رحمه الله ـ بنصوص مطلقة من الكتاب والسنة، ونصوص تفيد الزيادة عليها، ثم يذكر بعد ذلك أمثلة فقهية بني الاختلاف فيها على الاختلاف في هذه المسألة الأصولية.

وبهذا ينتظم الكلام في هذا الموضوع واضحاً، لكنه ـ رحمه الله ـ أتى بمسائل فقهية والموضوع مسألة أصولية، وبهذا وقع الخلط بين المقامين من غير تميز بين هذا الموضوع الأصولي وذاك الموضوع الفقهي.

نعم، قد يقول قائل: إن المصنف قد أتى بأمثلة النصوص المطلقة وبالنصوص التي أفادت الزيادة عليها في ضمن حديثه في هذه المسائل الفقهية، فحصل بذلك التمثيل المطلوب وهو إيراد نصوص مطلقة، ونصوص أفادت الزيادة عليها، فأين الإشكال في أن الموضوع أصولي، وبينما القارىء يتشوف إلى أمثلة في هذا الموضوع، ساق له المصنف أمثلة فقهية، فقد الربط بين الموضوع وهذه الأمثلة التي لا ينبغي أن يؤتى بها إلا فرعاً عما فيه الحديث، لا أمثلة عما فيه الحديث: «النسخ بالزيادة على النص المطلق» ولهذا حملت كلامه على ما حملته عليه.

ويمكن أن يحمل كلامه على وجه آخر، وهو أن يجعل قوله «**بمثالين**» محمولاً على موضوع الحكم، وبيان ذلك أن يقال: ويتبين هذا بمثالين من أمثلة محال الأحكام التي جرى فيها الخلاف بناء على الاختلاف في هذه القاعدة الأصولية، المثال الأول: محل الحكم الذي زيدت عليه الصفة، ومن جزئياته: الركوع ـ زيدت صفة الطمأنينة ـ والطواف ـ زيدت الطهارة عليه ـ وقراءة القرآن في الصلاة ـ زيد عليها قيد كون المقروء فاتحة ـ هذا وجه هذا الحمل، وبذلك يكون قوله «بمثالين» مصروفين عن كونهما مثالين للمسألة الأصولية موضوع الحديث، ولا مثالين فقهيين بالمعنى المتقدم.

حاصل القول: أن القارىء عندما يَصِل إلى قول المصنف «**بمثالين**» هنا ثم ينظر في حال هذين المثالين يسأل نفسه هذان المثالان مثالان لأي شيء هل هما مثالان للمسألة الأصولية التي فيها الحديث هنا، واقع الحال يستلزم أن يؤتى للتمثيل لها بالنصوص الشرعية ـ على الوجه المتقدم ـ لا بهذين المثالين، أم هما مثالان للفروع الفقهية التي جرى فيها الخلاف بناء على الاختلاف في هذه المسألة الأصولية، ظاهرهما أنهما كذلك. أم هما مثالان جُمِعَ فيهما الأمران معاً، وهما التمثيل للمسألة الأصولية بذكر النصوص الشرعية التي ينطبق عليهما مدلول هذه القاعدة، والتمثيل للمسائل الفقهية المذكورة بذكر آراء الفقهاء فيما ذكر من المسائل، هذا ما يظهر أن المصنف يقصده، وأنه غرضه. أم هما مثالان لمحل الحكم على الوجه المتقدم.

يمكن حمل كلام المصنف على جميع هذه الأوجه، وإن كان بعضهم أرجح من بعض، فتأمل.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: «**المثال الثاني**» من المثالين وهو الحكم الذي زيد عليه جزء متميز عنه، وقد اختلف الفقهاء في شأنه، كما تقدم، فبنوا على الاختلاف فيه الاختلاف في مسائل فقهية، منها مسألة «**التغريب**» وهو الإبعاد إلى بلد يشعر فيه المبعد بالانقطاع عن أهله وولده ومعاشه وبالذلّة ويسجن بذلك البلد، «**وهو**» ـ أي التغريب ـ «**واجب عندنا**» على الشخص الزاني إذا كان حرّاً ذكراً، فإن كان عبداً أو امرأة فلا يشرع في حقهما، ومدة التغريب سنة، «**مع الجلد**» وهو على كل زان بكر ذكراً كان أو أنثى، وهو مقدم على التغريب فيجلد ثم يغرب من يشرع في حقه التغريب.

وقد قال بتغريب الزاني الجمهور «**لقوله ـ ﷺ ـ**» للأعرابي الذي سأله عن حكم ولده الزاني: وإنما على ولدك «**جلد مائة وتغريب عام**» وهذا الحديث تقدم تخريجه.

«**والحنفية**» لا يقولون بتغريب الزاني لأنهم «**يرونه**» أي هذا التغريب «**زيادة على الجلد**» وهو الحكم «**المذكور في القرآن**» وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] «**وهو**» أي ما ذكر من التغريب إذا زيد على هذا الحكم الوارد في القرآن فهو «**نسخ**» له، لأن الزيادة على النص نسخ له «**ونسخ القرآن بأخبار الآحاد لا يجوز**».

ومسألة نسخ القرآن بأخبار الآحاد ليست من صميم ما فيه الكلام هنا ـ وهو الزيادة على النص، هل هي نسخ له أم لا؟ وإنما ذكرت لتتميم الدليل الذي بنى عليه هذا الفرع الفقهي عند الحنفية.

«**والفرق بين المثال الأول**» الذي ذكرت في فروعه قراءة الفاتحة والركوع والطواف «**وهذا المثال**» الذي ذكر فيه التغريب «**هو أن الزيادة في المثال الأول صفة**» كالطمأنينة «**في الأصل المزيد**» هي «**فيه**» كالركوع، «**و**» أما «**الزيادة هنا**» في هذا المثال الثاني فإنها زيادة «**متميزة**» أي منفصلة «**عن الأصل المزيد عليه**» وهو الجلد، وتلك الزيادة هي التغريب.

«**لا يقال**» أي لا يصلح أن يقال: «**فإن الطهارة**» أيضاً «**متميزة**» منفصلة عن الطواف لأنها فعل مستقل عنه «**لأنَّا نقول: لسنا نعني بالطهارة الوضوء**» بالمعنى المصدري وهو إحداث الطهارة الذي هو فعل «**بل**» نعني بهذا المعنى الحاصل بالمصدر، وهو أثر الفعل الذي هو «**صفة**» المكلف الحاصلة له» بذلك الفعل وهي التلبس بصفة الطهارة «**حين الطواف، بدليل أنه لو أحدث بعد الوضوء**» زالت تلك الصفة عنه، وبذلك فهو «**لم يطف**» أي لم يصح طوافه شرعاً «**لأن الطهارة حين الطواف لم تحصل ويقول**» التي هي شرط في الطواف «**لم تحصل**» أي لم يحصل تلبسه بها. فلو كان فعل الوضوء هو الشرط في صحة الطواف ما بطل ذلك الطواف، لأن فعله حاصل، ولما بطل ذلك الطواف علمنا أن شرط الصحة فيه هو التلبس بالطهارة، وليس الوضوء.

---

(1) سورة النور، الآية: 2.

ولما أنهى المصنف الكلام في هذه المسائل انتقل إلى ذكر أدلة المالكية ومن وافقهم في هذه المسألة، فقال: «وإنما يرى أصحابنا أنها» أي هذه الزيادة «ليست بنسخ» لما زيدت عليه «لأن العبادة المطلقة المأمور بها من حيث هي» من غير قيد «لا تنافي شيئاً من القيود» كيفما كانت «فأجزأت» وهي مطلقة، «و» هي «لم يجب قيد معين» يزاد عليها، فصحت وهي كذلك، وأجزأت «فإذا وجب القيد» كالصفة «كان» وجوبه «زيادة على وجوب الأصل» وهو الفعل المطلق.

وبذلك «لا» يكون وجوب تلك الزيادة «رافعاً له» أي لوجود الأصل ـ كالجلد، والطمأنينة والطواف، فصار لذلك «كعبادة زيدت» أي زاد الشارع فرضها وإيجابها «على عبادة» تقدم فرض الشارع لها وإيجابها، وذلك كالزكاة بعد فرض الصلاة. «فلا تكون» العبادة «الثانية ناسخة لحكم» العبادة «الأولى» بالإجماع لعدم وجود التنافي بينهما.

## «المسألة الثانية»

## إذا نسخ المنطوق هل ينسخ معه مفهومه

وعبارة بعضهم: إذا نسخ الأصل هل ينسخ مفهومه؟ قال: «اختلفوا» أي الأصوليون فيما «إذا نسخ المنطوق هل يلزم من ذلك نسخ المفهوم» أي مفهومه سواء كان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة «أم لا» في ذلك خلاف، فذهب بعض الشافعية إلى جوازه وصححه ابن السبكي وتردد فيه القاضي عبد الجبار، فتارة جوزه، ورآه من باب التخصيص لأن اللفظ دال على المفهوم والمنطوق جميعاً، ثم خصص بعد ذلك، ومنعه تارة لئلا يتناقض الغرض والمقصود من معنى اللفظ. فلو نسخ التأفيف وبقي الضرب من آية ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ لكان ما قصد بذلك الحكم، وهو حرمة الإيذاء للوالدين متناقضاً، والجمهور على منعه ـ أي منع نسخ المنطوق وحده ـ لأن الدليل تابع للفظ، فهو أصله، ومحال أن يسقط الأصل، ويبقى فرعه.

«والمسألة» هذه «مسألة نظر» أي إعمال فكر في أحوالها «وبحث» في حقيقة أمرها وفيما يثبت الحكم الصحيح فيها من أدلة. والفقهاء الذين يرون صحة نسخ الأصل وبقاء المفهوم ويبنون عليه ما ظهر لهم بناؤه عليه، سواء تعلق الأمر بمفهوم الموافقة، أو بمفهوم المخالفة.

وقد أورد المصنف مثالين من ذلك الاحتجاج، فقال: «أما مفهوم الموافقة فمثاله» أي فمثال الاحتجاج به فأصله منسوخ «احتجاج الحنفية على أن الحر يقتل

بالعبد» كما يقتل الحر بالحر «بقوله» أي بمفهوم قوله «ـ ﷺ ـ: من قتل عبده قتلناه ومن جرحه جرحناه» رواه الخمسة بلفظ: «من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه» وفي رواية لأبي داود والنسائي «ومن خصى عبده خصيناه».

«وإذا وجب ذلك» عليه ـ أي على الحر «في» قتل «عبده، فوجوبه» أي القتل عليه «على» قتل «عبد غيره أحرى وأولى، فيقول أصحابنا هذا الخبر منسوخ عندكم» كما هو منسوخ عندنا وعند الجمهور «لأنكم لا تقولون بأن السيد يقتل بالعبد» أي بعبده «والجواب عندهم» أي عند الحنفية على هذا الاعتراض «أنهم يستدلون بفحوى» الخطاب ومنه فحوى «هذا الخطاب وإن كان أصله» حكم منطوق ـ وهو قتل السيد بعبده ـ «منسوخاً» ويحتجون على هذا الذي اختاروه هنا بقولهم «إذ لا يلزم نسخ الفحوى من نسخ أصلها» لأن نسخه إنما هو مثال التخصيص، فالعام إذا أخرجت بعض أفراده بقي ما عداها فيه، وكذلك الأصل فإنه إذا نسخ بقي ما عداه مما دلَّ عليه اللفظ وهو المفهوم يدل عليه اللفظ ذاك.

«وأما مفهوم المخالفة فمثاله» يعني مثال الاحتجاج به «احتجاج أصحابنا على أن الوصية للأجانب» نسباً «غير فرض» وإنما هي مندوبة «بقوله ـ تعالى ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[1] فمفهومه» المخالف «أنها» أي الوصية «لغير الوالدين» الأب والأم «والأقربين غير فرض، ويقول أهل الظاهر» وهم من القائلين بوجوب الوصية للأجانب «هذه الآية منسوخة» بقوله ـ ﷺ ـ: «لا وصية لوارث» رواه الخمسة إلا النسائي بلفظ: «أن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»ـ وإذ قد نسخت هذه الآية فلا حجة فيها.

«والجواب عند أصحابنا أن» هذه «الآية لها جهتان في الدلالة» على ما تدل عليه «جهة منطوق» وهو منسوخ «وجهة مفهوم» وهو غير منسوخ، وكل واحد منهما مستقل عن الآخر في إفادة ما يفيده من حكم «فلا يلزم من نسخ مقتضى» أي حكم ومفاد «إحدى الجهتين نسخ مقتضى» الجهة «الأخرى».

«المسألة الثالثة»

## فيما يعرف به النص المنسوخ

«اعلم أن الأصل» أي الدليل «النقلي» أي النص الشرعي من الكتاب والسنة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 180.

«يعلم كونه منسوخاً بوجوه» يعني بأدلة مختلفة تدل على ذلك ويصح جعل الباء في قوله «بوجوه» بمعنى «من» أي من وجوه وهي في قوة دلالتها عليه متفاوتة، ولذلك «منها ما هو متفق عليه» لقوة دلالته على ذلك «ومنها ما هو مختلف فيه» لضعف دلالته عليه.

«فمن ذلك» الذي اتفق عليه «أن ينقل عن النبي - ﷺ - كونه منسوخاً بالتصريح» بحيث يدل كلامه - عليه الصلاة والسلام - صراحة على ذلك «كقوله - ﷺ -: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي»» أي أضاحي العيد «فادخروها، وكنت نهيتكم عن الانتباذ» وهو اتخاذ العصير من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير وغير ذلك «فانتبذوا، وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» هذه الأحاديث أخرج بعضها الشيخان وغيرهما، وأخرج بعضها ابن ماجه ومسلم وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم.

«فهذه الأخبار عُلم منها المحكم المنسوخ» على قطع وجزم، «ومما» جرى وتجلى فيه الاعتراض بكون ما احتج به نسخه معلوم بالنص الصريح في ذلك «ما احتج به أصحابنا على طهارة جلد الميتة بعد الدباغ» يعني بعد دبغه وهو «قوله - ﷺ -: أيما إهاب دبغ فقد طهر» تقدم تخريجه.

«فيقول الحنابلة» القائلون بأنه لا يطهر شيء من الجلود بالدباغ «هذا» الحديث الذي احتججتم به «منسوخ بقوله - ﷺ -: «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فإذا أتاكم كتابي هذا فلا تنتفعوا مِن الميتة بإهاب ولا عصب» أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني - وأخرجه غيره بألفاظ أخرى. وهذا الحديث معلل بالاضطراب والإرسال «والجواب عند أصحابنا أن الحديث» الذي أوردتم - على فرض صحة الاستدلال به «إنما أشار به إلى» نسخ «ما رخص فيه» هو عموم الانتفاع بجلد الميتة مطلقاً دبغ أو لم يدبغ «حين مر بشاة ميمونة» كما رواه الجماعة إلا ابن ماجه «فقال: «هلا انتفعتم بجلدها؟ فقالوا: يا رسول الله إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها» ومقتضى هذا إباحة الانتفاع بجلدها مطلقاً.

«فلما أباح - ﷺ - الانتفاع بجلدها إباحة مطلقة من دون تقييد بدباغ أشار في هذا الخبر إلى تحريمه» وهو على الصورة المطلقة المذكورة «لا» أنه أشار «إلى تحريم الجلد بعد الدباغ» كما ادَّعى الحنابلة «والذي يدل على ذلك» أن الجلد ليس هو الإهاب، وذلك «أن الإهاب اسم للجلد الذي لم يدبغ» كما تقدم ذكره، وذكر

قول اللغويين فيه «فقوله - ﷺ -: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» معناه - بناء على أن الإهاب هو الجلد الذي لم يدبغ - لا تنتفعوا من الميتة بجلد لم يدبغ، ولا عصب.

وبهذا يكون هذا الحديث إنما أشعر تحريم الانتفاع بالجلد قبل الدباغ، فأما بعده فلا إشعار فيه بذلك «ومن ذلك» المتفق عليه - أيضاً - «أن ينعقد الإجماع على خلاف الحكم» الثابت بالدليل النصي «وإن لم يعلم» الدليل «الناسخ» لذلك الحكم، والذي استند إليه ذلك الإجماع الذي دلَّ على وجود هذا الدليل الذي هو الناسخ حقيقة.

«فالإجماع عندنا» معشر المالكية، وإنما خصهم بالذكر لبيان مذهبهم، إذ غيرهم مثلهم في أن الإجماع «ليس بناسخ» بنفسه «ولكنه متضمن» مستلزم «للناسخ» أي الدليل الناسخ، ودال عليه، وبذلك فهو أمارة عليه.

«ومثاله» يعني مثال ما ثبتَ فيه النسخ بالإجماع «ما رُوي» من «أن رسول الله - ﷺ - أمر بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة» وذلك في قوله - عليه الصلاة والسلام -: «من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، وإن عاد فاقتلوه» رواه أحمد والدارمي وابن المنذر وابن حبان وصححه، وأبو داود.

«ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على أنه يحد ولا يقتل» على الإطلاق «فعلمنا» من انعقاد الإجماع على ذلك «أن الخبر الأول منسوخ» وإن لم نعلم الدليل الناسخ له حقيقة «ومن هذا المعنى» يعني ومثل هذا وهو الاستدلال بالإجماع على ما ذكر وإن لم يعلم دليله «عندنا عمل أهل المدينة» فإنه يثبت به الحكم عندنا وإن لم نعلم مستند عملهم ذاك.

«ولذا» وهو كون عمل أهل المدينة بمنزلة الإجماع «قدمه مالك» رحمه الله «على الخبر» المخالف له وإن صح في مواطن. وهذا الأصل عند المالكية الكلام فيه متشعب وذو ذيول، ليس هذا موضع بسط الكلام فيه، وكتب أصول الفقه المطولة محتوية على ما قيل فيه.

«ومن ذلك» أيضاً «أن يصرح الراوي بأن الحكم» الفلاني «منسوخ» والاحتجاج بهذا على ثبوت النسخ جار، وذلك «كما إذا احتج أصحابنا على أن» المرأة «الحامل» والمرأة «المرضع تفطران» أي يجوز لهما أن تفطرا إن خافتا على ولديهما ضرراً

كازدياد مرض أو طروؤه أو تأخر برئه، فإن خافتا عليهما الهلاك وجب عليهما الإفطار إن تعذر على المرضع استئجار مرضعة «**وتطعمان**» هذا محل الخلاف حتى بين المالكية أنفسهم، أما الحامل فإن ممن ذهب من المالكية إلى أنها لا تطعم ابن عبد الحكم، وأما المرضع، فإنها لا تطعم عند ابن الماجشون إلا في حالة الخوف على نفسها دون الولد. وقال أشهب: تطعم استحباباً.

أما ما تطعمانه فإنه مُدٌّ عَنْ كل يوم أفطرتاه، ومصرفه المسكين «**بقوله - تعالى -**: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1] **فيقول المخالف**» في وجوب الإطعام عليهما، القائل إنه لا إطعام عليهما مطلقاً.

أما جواز الإفطار لهما لعذر فلا خلاف فيه «**هذا**» لا يصلح دليلاً لهذا الحكم لأنه «**منسوخ بما روي**» يعني بما دلَّ عليه ما روي من «**أن سلمة بن الأكوع**» الصحابي المشهور - رضي الله عنه - «قال: إن الناس كانوا في ابتداء الإسلام مخير بين الصوم والفطر. فمن شاء أن يصوم صام، ومن شاء أن يفطر أفطر، وأطعم».

«**ثم نسخ ذلك**» أي ارتفع ذلك الحكم «**بقوله - تعالى -**: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2]» وهذه الصيغة - وهي أن يقول الراوي كان كذا ثم نسخ - هي الصيغة الصحيحة المتفق على أنها يعرف بها كون الحكم منسوخاً «**فلو لم يقل الراوي: كان هذا في ابتداء الإسلام**» أو كان كذا «**ثم نسخ**» أو رخص في كذا ثم نهي عنه، ونحو ذلك مما يدل على النقل الصرف لما وقع «**بل قال: هذا**» الحكم «**منسوخ**» ولم يبين الناسخ، فإنه لا يقبل قوله هذا في إثبات مدعاه ذاك.

وكذا لو قال: هذا منسوخ «**بهذا فإن كثيراً من الأصوليين**» لا يجيز إثبات وقوع النسخ بهذا وما في معناه، لأنه «**لا يجعل قول الراوي**» الذي لا دلالة فيه على النقل الصريح الصرف «**دليلاً**» شرعياً، وذلك «**لأنه**» أي لأن قوله هذا «**يحتمل أن يكون عن اجتهاد**» منه «**لا عن نقل**» لما تقرر شرعاً وبذلك سقطت حجيته وينظر حينئذ في المسألة نظر اجتهاد.

«**ومن ذلك**» الذي لا يفيد النسخ على الصحيح - أيضاً - «**أن يستند الراوي**» ويعتمد «**في بيان تقدمه**» أي المنسوخ نزولاً «**ما يخالفه**» أي على الحكم الذي يخالفه

---

(1) سورة البقرة، الآية: 184.
(2) سورة البقرة، الآية: 185.

«إلى أمر إجمالي» مبهم ليس فيه التنصيص على التاريخ، كذكر السنة، أو قبل الهجرة أو بعدها، أو في غزوة كذا، أو ما شابه ذلك مما يزيل الإجمال في ذلك، والنسخ لا يكون إلا بشيء قاطع.

وجريان اعتراض الفقهاء بعضهم على بعض بهذا إذا احتج بدليل يصح الاعتراض به عليه وارد «كما إذا احتج بعض أصحابنا» ومن وافقهم في هذه المسألة كالشافعية «على أن الإمام» أي الخليفة «مخيَّر بين المن» على الأسرى مشركين كانوا أو غيرهم بإطلاقهم بدون عوض «أو الفداء» بأن يطلقهم مقابل عوض، كمالٍ ونحوه «بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[1] ـ فيقول أصحاب أبي حنيفة» معترضين على قول المالكية هذا «هذه الآية» لا تصلح دليلاً لما ذكرتم لأنها «منسوخة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[2]» وهذه الآية مقتضاها قتل المشركين مطلقاً، وهو الذي يصح القول به «فإن الآية الأولى» التي فيها الأمر بالمن أو الفداء «في سورة القتال» وهي سورة محمد «والآية الثانية» التي فيها الأمر بقتل المشركين مطلقاً «في سورة براءة ومن المعلوم أن» سورة «براءة متأخرة» نزولاً «عن» سورة «القتال» والمتأخر ينسخ المتقدم لكن تقدم سورة ما لا يدل على تقدم جميع آياتها.

وهذا القول الذي قالت به الحنفية ـ هنا ـ هو ما ذهب إليه ـ في هذه المسألة ـ قتادة والضحاك والسدي وابن جريج والعوفي. وذهب إلى خلافه ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومالك والشافعي والثوري والأوزاعي، وجرى عليه فعل الخلفاء الراشدين.

«ومن ذلك» الذي يعرف به كون الحكم منسوخاً ـ أيضاً ـ وهو وجه ضعيف جداً والمحققون من أهل العلم لا مبالاة لهم به «إذا علم تاريخ الحكم» الأول الذي ادُّعي أنه منسوخ ـ «وعلم تأخير إسلام» أو ولادة «راوي الخبر المعارض له عن ذلك التاريخ» لذلك الحكم بحيث يكون ذلك الراوي ولد أو أسلم بعد نزول ذلك الحكم. فإنه كذلك مما يثبت به كون ذلك الحكم منسوخاً. وفي التناقش والتناظر والاحتجاج الفقهي إعمال هذا الأصل «كما إذا احتج أصحاب أبي حنيفة على أن مسَّ الذكر لا ينقض الوضوء بقول طلق بن علي» بن طلق بن عمرو السحيمي الحنفي: صحابي مشهور «أتيت رسول الله ـ ﷺ ـ وهو يؤسس مسجد المدينة» في

(1) سورة محمد، الآية: 4. (2) سورة التوبة، الآية: 5.

السنة الأولى من الهجرة «**فسأله رجل عن مسِّ الذكر أينقض الوضوء**» أم لا؟ «**فقال**» - عليه الصلاة والسلام -: «**وهل هو**» أي الذكر «**إلا بَضْعة**» بفتح الباء - قطعة لحم - «**منك**» ومن مس قطعة لحم من بدنه لا ينتقض وضوؤه.

«**فيقول أصحابنا**» والشافعية والحنابلة «**هذا**» الحديث «**منسوخ بخبر أبي هريرة عنه** - ﷺ - «**من مس ذكره فليتوضأ**» أخرجه أحمد وابن حبان في صحيحه وصححه الحاكم وابن عبد البر، وأخرجه البيهقي والطبراني والشافعي والبزار والدارقطني بلفظ: «أن النبي - ﷺ - قال: مَنْ أفضى بيده إلى ذَكَرِهِ ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء».

«**ومن المعلوم أن إسلام أبي هريرة**» كان «**بعد بناء المسجد**» النبوي «**بسنين**» عددها سبع «**فقد قال أبو هريرة**» مبيناً عام إسلامه «**قدمت المدينة آتياً من دوس والنبي** - ﷺ - **بخيبر**» غازياً لها عام سبع «**وعلى المدينة سباع بن عُرْفُطة**» - بضم العين والفاء بينهما راء ساكنة - الغِفاري، ويقال الكناني - استخلفه النبي - ﷺ - عليها. قال أبو هريرة: فصلينا معه الصبح، وجهزنا فأتينا النبي - ﷺ - بخيبر» رواه ابن خزيمة والطحاوي وغيرهما.

وهذا إنما يثبت به النسخ عند من يقول بأن النسخ يثبت به إذا عُلم التاريخ المذكور وعُيِّن «**فإن لم يتعين تاريخ الخبر المنسوخ لم يلزم نسخه بتأخير إسلام راوي الخبر المعارض له**» أي لذلك المنسوخ، كما «**لا**» يلزم ذلك «**بقرب أحد الخبرين في التاريخ من**» تاريخ «**موته** - ﷺ - **وذلك في مرويات مؤرِّخة عرضت على النظر الفقهي فوقع التناقش فيها على وفق هذه القاعدة**.

«**كما روي**» من «**أن رسول الله** - ﷺ - **نهى عن استقبال القبلة ببول أو بغائط**» رواه أحمد ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة بلفظ: «إذا جلس أحدكم لحاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها». «**فيقول المخالف**» في هذه المسألة، وهو من يرى جواز ذلك مطلقاً في البُنْيان وفي الصحاري، وقد ذهب إلى هذا ربيعة بن فروخ شيخ مالك وداود الظاهري، ونقل عن عروة بن الزبير القول به.

«**هذا**» الحديث الذي احتججتم به «**منسوخ بحديث جابر قال: رأيت النبي** - ﷺ - **قبل موته بعام يبول وهو مستقبل القبلة**» رواه الخمسة إلا النسائي بلفظ: «نهى النبي - ﷺ - أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها» وهذا النوع من الصِّيغ لم يتعين بل لا يجوز - النسخ بها.

«**وإنما لم يتعين**» لأجل «**لهذا**» النوع وبمقتضاه «**كون الخبر**» الذي احتمل أنه «**الأول منسوخاً**» لاحتمال عارَض هذا الاحتمال هو «**احتمال أن يكون متأخراً**» وروده عن الشارع «**عن حديث جابر**» المذكور.

«**ومن ذلك**» الذي لا يعرف به المنسوخ ـ أيضاً ـ على الصحيح: «**أن يرتفع سبب**» وعلة «**مشروعية الحكم**» كأن يرتفع الإسكار عن الخمر فيرتفع بذلك تحريمه ـ أي الخمر ـ «**ويستقر**» بَدَلاً عن «**خلافه**» كاستقرار سبب الحِلِّ بعد ارتفاع سبب الحرمة «**فإن ذلك**» الارتفاع للسبب «**لا يدل على أن الحكم الأول منسوخ**» لأن ارتفاع الحكم بارتفاع علته لا يسمى نسخاً.

وصورة الاستدلال بذلك والاعتراض عليه «**كما إذا استدلّ أصحابنا على**» استحباب «**غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً بحديث أبي هريرة**» المتفق عليه وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إذا شرب الكلب في إناء أحدِكم فليغسله سبعاً».

«**فتقول الحنفية: إنما كان ذلك**» الحكم «**لشدة إلْفِهِم**» اعتيادتهم «**للكلاب وعسر مفارقتها عليهم، فشدد عليهم في ذلك**» الحكم «**لكي يتجشّموا**» يتكلفوا «**مفارقتها وتنقطع العلاقة العادية بينهم وبينها، فلما زالت تلك الحقائق**» يعني العلل «**زال**» ذلك «**الحكم المشروع**» بناء عليها.

«**وكذلك**» يلحق بالاحتجاج والاعتراض السابقين من حيث حال ما بنيا عليه «**احتجاج أصحابنا على أن تخليل الخمر**» أي تصييره خلاً «**محظور**» محرَّم شرعاً «**بحديث أنس**» الذي «**قال**» فيه «**سئل رسول الله ـ ﷺ ـ عن الخمر**» هل يجوز أن «**تُتَّخذ خلاً؟ فقال: لا**» أي لا يجوز ذلك. وحديث أنس هذا رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي، وقال بعد إخراجه: حديث حسن صحيح.

«**فتقول الحنفية**» مُعترضين «**إنما كان ذلك**» الحكم ماضياً «**في ابتداء الأمر**» أي أمرِ الإسلام فشرع ذلك الحكم حينئذ «**لأجل شدّة شغَفِهِم بها**» أي حبهم لها «**فحرم اقتناؤها**» امتلاكها «**للتخليل**» أي لأجل تصييرها خلاً «**حَسْماً**» يعني إغلاقاً «**للباب**» أي باب التعلق بها، وامتلاكها «**فلما زالت تلك**» الأسباب «**المهلكات**» يعني المفضية إلى الهلاك وهو ـ هنا ـ الوقوع في المعاصي، «**زال**» ذلك الحكم المبني عليها وهو «**تحريم الاقتناء**» أي اقتناء الخمر «**للتخليل. ألا ترى أنه ـ ﷺ ـ أمر بكسر الدِّنان**» بكسر الدال جمع دن ـ وهو الراقود العظيم ـ إناء كبير للخمر لا يقعد إلا أن يُحفر له «**وتخريق**» أي تمزيق وتقطيع «**الظروف**» الأوعية ـ والمراد هنا أوعية الخمر ـ «**حينئذ**»

لقطع تعلق الناس بالخمر وإبعاد كل ما يُذكّرهم ويغريهم بها عنهم وحَسْمُ كل سبب يحتمل أن يوصلهم إلى شُربها «و» هذا الكسر للدِّنان والتمزيق للظروف «لا يجب اليوم بالإجماع» وما ذاك إلا «لارتفاع السبب» الموجب لذلك الحكم.

وإذا تقرر هذا الحكم في الظروف والدِّنان بالإجماع فليتقرر مثله في اقتناء الخمر للتخليل. «والجواب عند أصحابنا أن الحكم إذا شرع لسبب» أي لأجل سبب «فلا يلزم» أي فإنه لا يلزم «رفعه» أي ذلك الحكم «لارتفاع ذلك السبب. ألا ترى أن رسول الله ـ ﷺ ـ أمر بالرَّمَل» بفتح الميم ـ وهو الهرولة ـ «في الطواف» أي طواف القدوم «إظهاراً لِجلَد» بفتح اللام ـ أي قوة وشدة ـ «الإسلام» أي أهل الإسلام «حين قالت كفار قريش في عمرة القضاء: إن أصحاب محمد قد نهكتهم» أي أضعفتهم وأجهدتهم وأضنتهم «حمى يثرب» المدينة المنورة «وقد زال هذا السبب» وهو إظهار جلد وقوة هؤلاء المسلمين لهؤلاء المشركين «ثم إنه لم يزل الحكم» الذي كان ذلك السبب علة له وهو الرمَل في الطواف «فقد رمل رسول الله ـ ﷺ ـ» بعد ذلك «في» طواف «حجة الوداع، ورمل أصحابه» من بعده في طوافهم «ولم يكن بمكة إذ ذاك مشرك» فتقرر بهذا أن زوال السبب لا يستلزم ما بني عليه من حكم.

«وهذه المسألة» التي تقدم ذكرها «أعني مسألة حكم تخليل الخمر» كما يقرر الحكم الفقهي فيها وينظر في شأنها بمقتضى ما تقدم سوقه، هي كذلك «مما» أي بعض ما «يتعلق بالنظر في جواز النسخ بالقياس» يعني أنه توجد مسائل يتعلق بناء الحكم فيها بالنظر ـ إعمال الفكر ـ والبحث في مسألة جواز النسخ بالقياس، فما أدّى إليه النظر في هذه المسألة من جواز أو منع هو الذي يصار إليه في تلك المسألة، ومنها مسألة تخليل الخمر هذه.

«وفي ذلك» وهو جواز النسخ بالقياس «خلاف» بين الأصوليين، فذهب الجمهور منهم إلى أن ذلك لا يجوز مطلقاً، لأن النسخ لا يقع إلا بدليل توقيفي، فلا حظ للقياس فيه أصلاً. وذهب بعضهم إلى جوازه، وذهب بعض آخر إلى التفصيل بين أن تكون علة القياس منصوصة وبين أن تكون مستنبطة. وبيان ذلك وتفصيله مبسوط في كتب هذا الفن المُطوَّلة.

أما جريان ذلك في الاحتجاجات الفقهية ففي التمثيل له قال المصنف: «ومثال ذلك احتجاج أصحابنا على أن أسآر»ـ جمع سُؤْر ـ وهو ما يبقى من الماء بعد الشرب

منه «السباع طاهرة بما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله - ﷺ - سئل أيتوضأ بما أفضلت الحُمُر» من الماء - أي ما أبقته من الماء بعد شربها منه «قال: نعم، وبما أفضلت السباع» جمع سبع وهو كل حيوان مفترس له أنياب «كلها» أخرجه الشافعي والدارقطني والبيهقي - ومذهب المالكية أن أسآر السباع طاهرة إن كانت تتوقى النجاسة، فإن لم تتوقها فاستعمالها في الطهارة الشرعية مكروهة.

«فيقول أصحاب أبي حنيفة: إنما كان ذلك» الحكم الوارد في الحديث مشروعاً «حين كانت السباع حلالاً» أكلها «فلما نسخت إباحة» أكلِ «السباعِ» بما ورد عنه - ﷺ - من أنه قال: «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام»- رواه الجماعة إلا البخاري وأبا داود. وقد رُوي هذا الحديث بألفاظ أخرى، «نسخت طهارة أسآرها، فكأنهم قاسوا نسخ أحدِ» هذين «الحكمين» وهو طهارة الأسآر «على نسخ» الحكم «الآخَر» وهو نسخ إباحة الأكل «بناء على اتحادهما في العلة» أي في علة التحريم، وهي - على ما يبدو - الخبث، أو في علة الإباحة وهو الظاهر، وهي - على ما يظهر - عسر الاحتراز ومشقة التوقي، أو الحاجة.

«فلما زال أحد الحكمين زال اعتبار علته» بذلك، إذ لو اعتُبِرَت لبقي حكمها «ولزم من ذلك زوال الحكم الآخَرِ» وهو طهارة الأسآر، لأن ما قام عليه - وهو اعتبار علته - قد سقط، فسقط هو - أيضاً بذلك. وهذا الذي قرر به المصنف هذه المسألة على مذهب الحنفية لا يتفق مع أصولهم، إذ لا يقولون بالنسخ بالقياس إطلاقاً، وقد نَصُّوا على ذلك في كتبهم. قال البزدوي منهم: أما القياس فلا يصلح ناسخاً. (أصول البزدوي/ تقسيم الناسخ)، كما لا يقولون بنسخ القرآن بأخبار الآحاد، وهذا مشهور عنهم.

وبذلك تعلم أن المصنف إنما بنى هذه المسألة على سبيل الفرض والتقدير، ويؤكد ذلك قوله: «فكأنهم قاسوا» وهذه صيغة شكٍّ. «ونحن نقول: لا يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الآخر» إطلاقاً، لأن هذا من باب النسخ بالقياس، ونحن لا نقول به «فلا يلزم» عقلاً ولا شرعاً «لأن الوصف الواحد» كالحاجة والضرورة - في الحكمين المذكورين - «يجوز أن يكون علة لحكمين من جهتين» مختلفتين «فلا يلزم من رفع اعتباره» أي ذلك الوصف «من إحدى العلتين» هذا بالنُّسخ التي بأيدينا -: «العلتين» والصحيح: الجهتين «رفع اعتباره من الجهة الأخرى» فقد يرفع اعتبار الحاجة والضرورة من جهة حفظ البدن مثلاً، ولا يرفع اعتبارها من جملة حفظ

الدين مثلاً. فيحرم أكل السباع ـ مثلاً ـ ويباح الوضوء بأسآرها. وهذا بيِّنٌ، فالجهتان منفكتان.

هذا ما تجلى في هذه المسائل ويجري على سنن هذه المسألة «فيتعلق» أي يتصل «بما نحن فيه» وهو بحث حالة الارتباط وحقيقة العلاقة بين أمرين أساسهما واحد وهو «إذا كان الدليل أو الخبر» خصه بالذكر وإن كان داخلاً تحت الدليل للاهتمام أو لئلا يظن أنه غير مقصود أو لأنه بدل «يتضمن» ويقتضي «حكمين اثنين» فهل يلزم من نسخ أحدهما نسخ الآخر أو لا.

في ذلك خلاف بين أهل العلم «والتحقيق فيه» أي هذا الأمر ـ المسألة ـ «أنه إن كان أحد الحكمين لا ارتباط» شرعيّ ولا عقليّ ولا عاديّ «بينه وبين» الحكم «الآخر إلا من حيث اشتمل عليها نص واحد من كتاب أو سنَّة، فإنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر» كرفع ما دلَّ عليه اللفظ بدلالة المطابقة ـ مثلاً ـ وبقاء ما دلَّ عليه بدلالة الإيماء والتنبيه ـ مثلاً.

وقد أورد المصنف مثال هذا الذي لا ارتباط فيه بين الحكمين في صورة احتجاج فقهي واعتراض عليه فقال: «ومثال احتجاج» بعض «أصحابنا على أن بيع الكلب حرام» مطلقاً سواء كان ينتفع به أم لا» بقوله ـ ﷺ ـ: «كسب الحجام خبيث وثمن الكلب خبيث» أخرجه بهذا اللفظ ابن عبد البر في «الاستذكار» وقال إسناده حسن.

«فيقول المخالف» وهو من يرى حلية بيع الكلاب ـ: «قد نسخ خبث كسب الحجام بحديث أبي طيبة» الذي ورد فيه «أنه» أي أبا طيبة ـ واسمه نافع ـ على الصحيح «حجم رسول الله ـ ﷺ ـ فأعطاه أجرته» وهي صاع من تمر أو صاعان أو مد أو مدان، وهذا الحديث متفق عليه. فإذا نسخ خبث كسب الحجام نسخ خبث ثمن الكتاب.

«فهذا» الوجه «وأمثاله ضعيف» في إثبات النسخ، لأن النسخ توقيفي، فجواز الذهاب إليه في حكم شرعي لا بدَّ فيه من دليل شرعي «وأما إن كان بين الحكمين» اللذين دلَّ عليهما ذلك النص «ارتباط» وجودي أو شرعي أو عقلي «وتلازم» ثابت «فإنه يلزم من رفع أحد الحكمين رفع الآخر» لاستحالة انفكاكهما.

وقد أورد المصنف مثالين في ذلك مسوقين في حجاج فقهي فقال: «ومثاله ما إذا ادّعينا» وجوب «حدِّ شارب النبيذ» بالقياس على حكم شارب «الخمر» ومذهب

المالكية: إن من شرب النبيذ من المسلمين يُحَدُّ وإن كان يرى حِلِّيَّته، إذا كان كثيره يسكر، سواء شرب منه ما يسكر أم لا.

«فتقول الحنفية: قد نسخ الحد عنه» أي عن شارب النبيذ ـ أو عن شرب النبيذ ـ «بقوله ـ ﷺ ـ: «كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا» فلما نسخ التحريم فيه» أي في الإنتباذ ـ وهو وضع العصير من كل ما حل من الثمار ـ «لزم نسخ وجوب الحد على شاربه» لأن الحدّ لا يكون إلا في المحرمات «وكذلك كل ما في معنى» أي كل ما هو مثل «هذا المثال» مما فيه التلازم بين الحكمين، وذلك «كما ادعينا جَرحةَ الشاهد» والقدح في عدالته «بفعل من الأفعال» أتاه، وكان حراماً حين أتاه ـ ولكنه نسخت حرمته بعد ذلك «فيقول» المخالف «قد نسخ تحريم ذلك الفعل. فيلزم نسخ التجريح به» أي بذلك الفعل، لأنه لا يجرح بفعل في وقت هو فيه مباح «وقد يكون الاستلزام» بين الحكمين «خفياً» فلا يظهر إلا بإمعان النظر «أو مظنوناً» فيكون ضعيفاً، فلا يفيد القطع في أنه إذ أُسقط أحد الحكمين سقط الآخر «فيقع الخلاف» بين العلماء في سقوط أحد الحكمين بسقوط الآخر فيما فيه هذا النوع من الاستلزام.

وقد أورد المصنف مثال ذلك في هذا الحجاج الفقهي الذي أورده بقوله: «كما إذا احتج الشافعي ـ رحمه الله ـ تعالى ـ على تحريم ثمن الكلب بما روي» من أنه ـ ﷺ ـ أمر بقتل الكلاب»ـ إلا كلب صيدٍ أو كلب ماشيةٍ ـ رواه مسلم والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه «وما وجب قتله فلا قيمة على متلفه» إن القيمة إنما تكون فيما حظر إتلافه «وما لا قيمة على متلفه فلا ثمن له» وما لا ثمن له يمنع بيعه «فتقول الحنفية: قد نسخ حكم قتل الكلاب» بما رواه أحمد ومسلم عن جابر بن عبد الله قال: «أمرنا رسول الله ـ ﷺ ـ بقتل كل الكلاب، حتى إن المرأة تقدم من البادية بكلبها فنقتله، ثم نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن قتلها وقال: عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين فإنه شيطان». «فوجب بذلك» الرفع ـ النسخ ـ لإباحة القتل «القيمة على متلفه» لأنه أتلف ما نهى الشارع عن إتلافه «فإذا وجبت القيمة» أي قيمته على متلفه «حل الثمن» أي ثمنه، وبيعه.

«فهذا» الذي ذكره الحنفية «استلزام خفي» لا يصلح حجة فيما استدلّ به عليه وبذلك فهو «يقبل المنع» الجلي، لأنه لا جامع أبداه المستدل الحنفي ـ هنا ـ بين الأمرين: ـ وجوب القيمة ـ وحلية البيع والثمن ـ من علة أو غيره «مع» قبول هذا

الاستدلال الحنفي المنع المذكور فإنه يردّ عليه بأمر آخر وهو «**أنه لا يلزم**» من وجوب القيمة على القاتل جواز البيع. فمن قتل أُمَّ ولد فإن عليه قيمتها، وبيعها لا يجوز، والمالكية ذكروا أن ستة أشياء لا يجوز بيعها، ومن أتلفها فعليه قيمتها، وقد نظمها بعضهم فقال:

فستة ممنوعة البيع وإن ... أتلفها شخص فقيمة ضمن
جلد لميتة مدبر علم ... أضحية حذرتكم مما علم
كذلك أمُّ ولد والحَبُّ ... لم يبد نفعه كذاك الكلب

وإذا تقرر ما تقدم فقد ورد على استدلال الحنفية هذا قادحان، أحدهما: المنع، وثانيهما: النقض، لتخلف العلة عن الحكم الذي عبر عنه المصنف بقوله: «**إنه لا يلزم من وجوب القيمة على القاتل جواز البيع**» وقد أورد ابن حزم ـ رحمه الله ـ مسألة نسخ أحد الحكمين اللذين دليلهما واحد هذه ببيان وإيضاح فقال: «**إذا جمعت الآية أو الحديث حكمين فصاعداً فجاء نصٌّ أو إجماع بنسخ أحد الحكمين أو تخصيصه أو إخراجه إلى النَّدْب وقف عنده، ولم يحل لمسلم أن يقول: إن الحكم الآخر منسوخ من أجل هذا الحكم المذكور معه في الآية أو الحديث.**

ثم قال: مثال ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾[1] ثم نسخ ـ تعالى ـ الإمساك في البيوت وأثبت استشهاد الأربعة... وقد نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن مهر البغي وحلوان الكاهن وكسب الحجام وثمن الكلب، فخرج كسب الحجام عن التحريم بحديثه ـ عليه السلام ـ أطعمه رقيقك وناضحك. فيلزم من خالفنا أن يبيع من أجل ذلك مَهْر البغي وحلوان الكاهن، وهذا ما لا يقوله مسلم» (الأحكام/ فصل في آية يُنْسخ بعضها).

## «**خاتمة**»

## في ذكر بعض أحوال ما يقع به النسخ

«**اعلم أن**» الدليل «**الناسخ قد يُنسخ**» بالأخف والأثقل وبالمثل، فهو «**إمَّا**» أن ينسخ «**بغير الحكم الأول**» فينتسخ الندب بالوجوب، والوجوب بالندب «**وإما بمثله**»

(1) سورة النساء: الآية 15.

أي وإما بحكم مثله «فقد نسخ» وجوب «صوم يوم عاشوراء بالتخيير بين صوم رمضان والإطعام» وهذا من النسخ بغير الحكم الأول ـ وهو من نسخ الأثقل بالأخف «ثم نسخ ذلك التخيير» بين الصوم والإفطار «بالتعيين» أي إيجاب الصوم ـ وهذا من نسخ الأخف بالأثقل.

«وقد صح أن نكاح المتعة» وهو النكاح المحدد بالزمان «قد أباحه الله ـ تعالى ـ ثم حرمه، ثم أباحه ثم حرمه، ثم أباحه ثم حرمه، فاستقر فيه التحريم» في عهد عمر «ذكر ذلك» الإمام الظاهري «ابن حزم» رحمه الله «وهو حجة في النقليات» وذو نظر قوي في العقليات ـ لم أظفر بهذا الذي ذكره المصنف عن ابن حزم بلفظه.

وما في «الإحكام» له ـ أي لابن حزم ـ فيه كلام مفاده: إن الشارع ينسخ بالأثقل وبالأخف وبالمثل، لكن صوم عاشوراء ذكر فيه أنه مما نسخ من الوجوب إلى الندب ولم يقل إنه منسوخ إلى التخيير الذي ذكره المصنف. وأما المتعة فلم أظفر بها مِثالاً في كلامه في هذا الموضوع. ولعل المصنف تصرف في كلامه بزيادة أو تغيير عنَّ له أن يذهب إليهما هنا، وإذ قد نجز هذا «فهذا تمام» نهاية «الكلام في النسخ».

## «الباب الرابع»

## «في كون الأصل» الدليل «النقلي راجحاً» على ما عارضه

«اعلم أن الترجيح» هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضَتها وهو «يقع» ويأتي «إمّا من» جهتين، فهو إما أن يقع «من جهة السند» حال الرواة والرواية «وإما» أن يقع «من جهة» حال «المتن» أي الدليل الحامل للحكم أي من جهة دلالة الدليل وضبطه.

وإذا علم ذلك «فهم بيانه وتفصيل الكلام فيه» يرد فيه «فصلان» كما يقتضيه حاله، لكل جهة من الجهتين فصل.

### «الفصل الأول»

### «في ترجيحات السند»

أي الترجيحات التي تحصل في السند، فإذا حصلت فيه قدم على غيره «وله عشرة» أي لما ذكر من الترجيحات «أسباب» هي التي تقتضيها ـ أي تقتضي تلك الترجيحات وتفيدها «السبب الأول» منها هو «كبر الراوي» أي أن يكون الراوي أكبر في السن من الراوي الذي روى الخبر المعارض ظاهراً.

وإنما تقدم رواية الكبير على الصغير ـ هنا ـ لأنه ـ أي الكبير ـ أقرب إلى الضبط. فإن عُلم أن الصغير مثله في الضبط، فإنه لا تقدم روايته عليه، ويطلب الترجيح من جهة أخرى. ومن كان منهما أضبط قدمت روايته. وهذا الضرب من الترجيح يحتج به في مجاري النظر في بناء الأحكام الفقهية.

«ومثاله» الذي أورد فيه «احتجاج أصحابنا على أن الإفراد بالحج» وهو الإحرام بالحج وحده «أفضل» من القِران والتمتع «بحديث ابن عمر أن رسول الله ـ ﷺ ـ: أفرد بالحج» أي أحرم بالحج مفرداً «حين أحرم» رواه مسلم وأحمد «فتقول الحنفية: هذا معارض» في الظاهر «بحديث أنس أنه سمع رسول الله ـ ﷺ ـ يلبي

**بالحج والعمرة جميعاً»** أي إنه حج قارناً ـ كما رواه الشيخان **«والجواب عند أصحابنا أن ابن عمر كان في حجة الوداع كبيراً»** فقد ولد قبل الهجرة بعشر سنوات **«وكان أنسٌ صغيراً»** حينئذ. والذي نقل أنهما ولدا في سنة واحدة وهي السنة العاشرة للهجرة **«فكانت رواية ابن عمر أرجح»** من جهة الضبط في المتن **«وقد روى الثقات عن زيد بن أسلم وغيره: أن رجلاً أتى ابن عمر فقال: بِمَ أهل رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: ألم تأت العام الأول؟ قال: بلى، ولكن أنس بن مالك زعم أنه ـ ﷺ ـ «قرن، فقال ابن عمر: إن أنس بن مالك كان يوكل على النساء وهن منكشفات الرؤوس»** وهذا يدار على أنه كان طفلاً لا يظهر على عورات النساء **«وإني كنت تحت ناقة رسول الله ـ ﷺ ـ يمسُّني لُعابها** ومقتضى هذا أنه كان قريباً منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ جداً **«أسمعه يلبي وإنما كانت رواية الكبير أرجح لأنه أثبت وأضبط لما يرويه»** وذلك لعنايته، وقدرته، لأنه حين يرد دليل يتثبت منه، فيعلم حاله، ثم إنه قادر على ضبط ما سمع.

**«السبب الثاني»** هو **«أن يكون الراوي لأحد الخبرين»** المتعارضين في الظاهر **«أعلم»** أي أفقه **«وأتقن»** لما يروي **«من راوي»** الخبر **«الآخر»** والاحتجاج بهذا المرجح جارٍ **«ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الإفراد بالحج أفضل بحديث عائشة»** المروي في الصحيحين وهو **أن رسول الله ـ ﷺ ـ أفرد بالحج»**.

**«فإن عورض بحديث أنس»** المذكور **«قلنا في الجواب»** أي مجيبين عن هذا الاعتراض **«إن عائشة أفقه»** في أمور الدين **«وأعلم»** بها **«من أنس»** رضي الله عنهما. ومن كان أفقه كان أعلم بمدلولات الألفاظ وحدودها، فكان بذلك أولى ممن ليس مثله في ذلك.

**«السبب الثالث»** هو **«أن يكون الراوي مباشراً للقصة بنفسه»** فمن كان كذلك **«فروايته»** لهذه القصة **«أرجح من»** رواية **«غير المباح»** لها، وذلك **«لأن المباشر أقعد»** أَخْبَرُ **«بما باشر»** وأقرب منه **«وأعرف وأثبت»** والترجيح بهذا المرجح جارٍ **«ومثاله ترجيح أصحابنا رواية أبي رافع»** في شأن زواج النبي ـ ﷺ ـ بميمونة **«على رواية ابن عباس»** فيه **«قال أبو رافع: تزوج رسول الله ـ ﷺ ـ ميمونة وهي حلال»** غير محرم **«وبَنَى»** أي دخل **«بها وهو حلال وكنت أنا السفير»** الرسول **«بينهما»** رواه الترمذي وأحمد والبغوي: **«وقال ابن عباس: تزوجها وهو حرام»** أي محرم ـ وهذا الحديث أخرجه الشيخان وغيرهما **«فأبو رافع»** مولى رسول الله ـ ﷺ ـ **«باشر القصة»** لكونه

واسطة ورسولاً بين الرسول ـ عليه السلام ـ وميمونة ـ رضي الله عنها ـ «فهو أولى» أن تقدم روايته.

«السبب الرابع» هو «أن يكون أحد الرّاويين» للخبرَيْن المتعارضين «صاحب الوقيعة»ـ الصواب الواقعة وهي النازلة والحادثة ـ وأما الوقيعة ـ على وزن كبيرة ـ فهي الحرب والقتال، أو المعركة «فهو» أي صاحب الواقعة «أولى» أن تُقدم روايته لتلك الحادثة على رواية غيره لها «ومثاله» يعني مثال الترجيح بهذا المرجح «ترجيح أصحابنا حديث ميمونة» في شأن زواجها به ـ عليه الصلاة والسلام ـ إذ «قالت: تزوجني ـ رسول الله ـ ﷺ ـ ونحن حلالان» أخرجه مسلم والترمذي والبغوي مع اختلاف في ألفاظ فيه «على رواية ابن عباس المذكورة» في السبب الثالث المتقدم.

«السبب الخامس» هو «أن يكون أحد الرّاويين» للخبرين المتعارضين «أكثر صحبة» للنبي ـ ﷺ ـ» فمن كان ذلك «فهو أولى» أن تقدم روايته على رواية من هو أقل منه صحبة. والترجيح بهذا المرجِّح جارٍ ـ أيضاً ـ «ومثاله» يعني مثال الترجيح به «ترجيح أصحابنا حديث عائشة وأم سلمة»ـ رضي الله عنهما ـ «أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يصبح جُنُباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم» أخرجه الشيخان والترمذي. ولفظ الترمذي: عن هشام قال: أخبرتني عائشة وأم سلمة زوج النبي ـ ﷺ ـ: أن النبي ـ ﷺ ـ كان يدركه الصبح وهو جنب من أهله، ثم يغتسل فيصوم»ـ «على رواية أبي هريرة: أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: من أصبح جنباً فلا صوم له» متفق عليه.

«وهذا» وهو الترجيح بطول الصُّحبة ودوامِها إنما قلنا به «لأن الأدومَ صحبة» له ـ عليه الصلاة والسلام ـ «أعرف بما يدوم من السنن» أي سننُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويستمر «وما لا يدوم» منها، بل ينقطع «ولذلك لما بعث مروان بن الحكم» وهو يومئذ عامل على المدينة من قبل معاوية بن أبي سفيان «إلى أبي هريرة من يردّ عليه ما روى» من أن من أصبح جنباً لا صوم له «بحديث عائشة وأم سلمة» المتقدم «قال أبو هريرة» لعبد الرحمٰن بن الحرث وهو أرسله مروان إليه «أهما» يعني عائشة وأم سلمة «قالتاه لك؟ قال» عبد الرحمٰن المذكور «نعم، قال أبو هريرة: هما أعلم» بهذا مني، أو هما أعلم مني وأفْقَهُ. ورواية «هما أعلم» هذه عن ابن جريج. ورواية البخاري: وقال مروان: لعبد الرحمٰن بن الحرث أقسم بالله لتقرعن بها أبا هريرة ومروان يومئذ على المدينة. قال أبو بكر: (ابن عبد الرحمٰن المذكور) فكره ذلك عبد الرحمٰن ثم قدر لنا أن نجتمع بذي الحليفة وكانت لأبي هريرة هناك أرض

فقال عبد الرحمٰن لأبي هريرة: إني أذكر لك أمراً ولولا مروان أقسم عليَّ فيه لم أذكره لك قد ذكر قول عائشة وأم سلمة فقال: كذلك حدثني الفضل بن عباس وهو أعلم». وزاد ابن جريج في روايته: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك، وترك حديث الفضل وأسامة ورآه منسوخاً. «إرشاد الساري/ باب الصائم يصبح جنباً».

«السبب السادس»: هو «كثرة رواة أحد الخبرين» فيرجّح ما رواته أكثر على ما رواته أقل، والفقهاء يرجّحون بهذا السبب «ومثاله» أي مثال الترجيح به «ترجيح أصحابنا حديث إيجاب الوضوء من مس الذكر على» حديث عدم إيجابه وهو حديث: «طلق بن علي - وهو قوله - ﷺ -: «هل هو إلاّ بَضْعة منك» - فإن حديث إيجاب الوضوء» منه «رواه أبو هريرة وابن عمر وزيد بن خالد وسعد بن أبي وقاص وجابر بن عبد الله وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة ـ وما كان» من الحديث «أكثر رواة كان أرجح» على ما رواته أقل إن تساوى رواة الخبرين في العدالة فإن لم يتساووا ففي ذلك خلاف، وقد ذهب الجمهور إلى الترجيح بهذا المرجح «وقيل لا يقع بكثرة الرواة ترجيح» لخبر على خبر «كما لا يقع بكثرة الشهود ترجيح» في الأحكام والأقضية.

«السبب السابع» هو «أن يكون أحدهما» أي أحد الراويين «أقرب» مكاناً «إلى النبي ـ ﷺ ـ» فمن كان هكذا فروايته أولى، والترجيح بذلك «كترجيح أصحابنا حديث ابن عمر في إفراد الحج على حديث أنس وقد تقدما».

«السبب الثامن» هو «كون الراوي يسمع الحديث من غير حجاب» بين الراوي والمروي عنه، وذلك «كترجيح أصحابنا حديث القاسم» بن محمد بن أبي بكر «وعروة» بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين ـ وكان الأول القاسم ـ ابن أخيها، وأما الثاني عروة ـ فهو ابن أختها، فكانت عمَّة القاسم وخالةَ عروة، فلم تحتجب منهما «أن بريرة عتقت وزوجها عبد» واسمه مغيث ـ وهذا الحديث أخرجه مسلم وغيره، «على رواية الأسود» بن يزيد بن قيس النخعي، تابعي فقيه كوفي «أنها عتقت وزوجها حر» أخرجه أحمد وغيره.

«السبب التاسع» هو «أن يكون أحد الراويين لم تختلف الرواية عنه» بأن يكون من رووا عنه يروون كلاماً واحداً لا يختلفون فيه «بخلاف الآخر» الراوي للخبر الآخر المعارض. والعلماء يرجحون بهذا المرجح «كترجيح حديث ابن عمر» الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي والدارقطني والحاكم والبيهقي، وهو «أن رسول

الله ـ ﷺ ـ **قال: إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كلِّ أربعين» منها «بنت لبون»** وهي التي أوفت سنتين ودخلت في الثانية. سميت بذلك لأن أمها تصير ـ حينئذ ـ لبوناً أي ذات لبن ـ **«وفي كل خمسين» منها «حقة»** وهي ما أوفت ثلاث سنين ودخلت في الرابعة، سميت بذلك لاستحقاقها أن يطرقها الفحل، وتقدر على الحمل ـ وفي لفظ: فإن زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون **«على رواية عمرو بن حزم»** بن يزيد الأنصاري، أبو الضحاك من الصحابة الولاة. استعمله النبي ـ ﷺ ـ على نجران وهي **«أن النبي ـ ﷺ ـ قال: إذا زادت الإبل على عشرين ومائة استؤنفت الفريضة»** جعلت مستأنفة وعمل فيها، كما في البدء.

قال إبراهيم النخعي: إذا زادت الإبل على عشرين ومائة تستأنف الفريضة بإيجاب الشياه، فيجب في كل خمس شاة مع الحقتين (شاة في خمس الجديدة والحقتان في المائة والعشرين الأولى) إلى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض (على نحو ما تقدم) فإذا بلغت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق. ثم تستأنف الفريضة فيجب في كل خمس شاة مع الحقاق الثلاث إلى مائة وخمس وسبعين ففيها ثلاثة ابنة مخاض وثلاث حقاق وفي مائة وست وثمانين بنت لبون مع ثلاث حقاق، وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق إلى المائتين، ثم تستأنف الفريضة. وهو قول أبي حنيفة. (البغوي/ شرح السنة/ باب زكاة الإبل السائمة).

وهذا القول ضعيف وما بني عليه وهو الحديث المذكور ضعيف سنده، ولأنه اختلف فيه **«فإنه قد روي عن عمرو بن حزم»** أيضاً **«مثل رواية ابن عمر»** وهذا الحديث أخرجه البغوي وابن أبي شيبة عن علي.

**«السبب العاشر»** هو **«أن يكون أحد الراويين متأخر الإسلام»** وإنما كانت روايته مقدمة على رواية غيره ممن هو أقدم منه إسلاماً **«لأنه»** أي ما رواه **«أقل احتمالاً للنسخ»** وأما ما رواه من تقدم إسلامه فاحتماله للنسخ أكثر. هكذا قال جماعة من الأصوليين، وعكس بعضهم، فرجح رواية من تقدم إسلامة على من تأخر إسلامه. وهذا المرجح على كل حال ضعيف، لكن الترجيح به عند من يراه مرجحاً ماض **«كترجيح أصحابنا حديث أبي هريرة: إن النبي ـ ﷺ ـ سلم من»** ركعتين **«اثنتين»** ناسياً **«وتكلم وبنى على»** ما فعل من **«صلاته»** رواه مسلم وأحمد **«على حديث ابن مسعود قال: كنا نسلم على النبي ـ ﷺ ـ في الصلاة فيرد علينا. فقال: إن في**

**الصلاة شغلاً»** وفي رواية أخرى: «**إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث ألا تتكلموا في الصلاة»** متفق عليه لكن بلفظ: «**كنا نسلم على النبي - ﷺ - وهو في الصلاة فيرد علينا فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه، فلم يردّ علينا، فقال: إن في الصلاة لشغلاً»**.

«**فإن الحنفية احتجت بهذا الحديث على أن الكلام في الصلاة يبطلها مطلقاً**» سواء كان لإصلاح أو ضرورة أم لا، فهو عندهم «**كالحدث**» والمالكية يقولون إن الكلام إن كان لإصلاح لا يبطلها «**فهذه نبذ**» طائفة يسيرة «**من ترجيحات السند**» وهي تتخطى ما ذكر أضعافاً والترجيح هذا غير محصور في عدد معين، إذ مداره على وصف يقوى به سند على سند.

## «الفصل الثاني»

## «في ترجيحات المتن»

أي الدليل باعتبار أحواله اللفظية والمعنوية - أعني من جهة صيغته ومن جهة مدلوله، ومن جهة أمر خارجي - «**وأسبابه**» أي هذا الترجيح «**عشرة**» والصحيح أنها أكثر من ذلك، وبعض الأصوليين ذكر منها ثلاثين.

«**السبب الأول**» هو «**أن يكون أحد المتنين**» أي الدليلين «**قولاً والآخر فعلاً، فإن القول يقدم على الفعل**» لأن القول له صيغة دلالة، والفعل لا صيغة له، لأنه حركة بدنية تفعل للعبادة وغيرها.

ثم إن الفعل يمكن اختصاصه به - ﷺ - وتطرق الغفلة إلى الإنسان في فعله أكثر من القول. ولذلك اتفق على دلالة القول دون دلالة الفعل، ولذلك «**فإن القول أقوى على**» القول «**الصحيح**» لم أظفر بمن خالف في هذه المسألة والترجيح بهذا المرجح ماض «**ومثاله ترجيح أصحابنا حديث عثمان**» الذي «**قال**» فيه «**قال رسول الله - ﷺ -: لا ينكح**» أي لا يتزوج «**المحرم**» المتلبس بالإحرام «**ولا ينكح**» - بضم الياء - أي لا يزوج غيره بولاية ولا بوكالة هذا الحديث أخرجه الجماعة إلا البخاري «**على حديث ابن عباس: أن رسول الله - ﷺ - نكح ميمونة وهو محرم**» تقدم تخريجه «**وذلك**» قيل به واختير لأجل «**أن الفعل يحتمل الخصوص**» أي الاختصاص «**به**» - ﷺ - فلا يحل لأمته الاقتداء به فيه «**ولا يدل على دوام الحكم**» أي على دوام الحكم الذي يفيده، لأن دلالة الفعل لا تدل على الدوام ولا على العموم - كما نص على ذلك الأصوليون «**والقول بخلافه**» فهو يدرأ الاختصاص ويدل على دوام الحكم

الذي يفيده. إلا بدليل يقتضي خلاف ذلك.

«**السبب الثاني**» هو «**أن يكون أحد المتنين دالاً**» على الحكم «**بمنطوقه والآخر**» دال على ما يخالف ذلك «**بمفهومه**» سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة «**فالدال بمنطوقه أولى**» بالتقديم على ذلك الذي دلَّ بمفهومه، وذلك لأن دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم، لأنها دلالة ضعيفة أصلاً، تسقط بأي منطوق يعارضها. والعلماء ماضون على الترجيح بهذا المرجح.

«**ومثاله ترجيح الحنفية ما روي**» من «**أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: الجار أحق بشفعة جاره**» رواه عن جابر الخمسة إلا النسائي بلفظ: «قال النبي ـ ﷺ ـ: الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحد»، «**على مفهوم قوله ـ ﷺ ـ: الشفعة فيما لم يقسم**» هذا الحديث روي بألفاظ مختلفة وزيادة ونقص، ولفظ البخاري: «أن النبي ـ ﷺ ـ قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» هذا إذا كان المفهوم هو الحجة في ذلك الموضوع وحده «**فإن كان مع المفهوم منطوق**» اقتضى ما اقتضاه ذلك المفهوم «**انعكس الأمر الآخر**» فصار الرجحان في ذلك المفهوم المتضافر مع ذلك المنطوق «**لأنه**» الضمير للشأن «**حينئذ تحصل الدلالة بوجهين**» وهما المفهوم والمنطوق.

والترجيح بهذا ماض وذلك «**كترجيح أصحابنا قوله ـ ﷺ ـ«الشفعة فيما لم يقسم»**» ومفهوم أن ما قسم لا شفعة فيه مطلقاً «**فإذا صرفت الحدود فلا شفعة**» ومقتضى هذا أن صرف الحدود يمنع الشفعة، ومعنى صرفها أن تقع مقسومة واضحة، فلم يختلط بعضها ببعض، فيكون لكل واحد حدود تميز ما له عما لجاره، والمتجاورون الأصل فيهم بيان الحدود بينهم.

«**فهذا**» الحديث «**يدل بمنطوقه**» أن صرف الحدود يمنع الشفعة «**وبمفهومه**» أن ما قسم لا شفعة فيه «**على أن لا شفعة للجار على قوله**» متعلق بترجيح قوله ـ ﷺ ـ: «**الجار أحق بشفعة جاره» ـ و**»هذا الحديث الذي تقدم ـ وهو: «الشفعة فيما لم يقسم فإذا صرفت الحدود فلا شفعة» «**قد اشتمل هذا على سببين**» وقد تقدم بيانهما، فلذلك قدم على معارض هنا وهو الحديث السابق الدال على ثبوت الشفعة بالجوار.

وهذا الذي ذكره من تقديم ذي السببين على ذي السبب الواحد هو السبب الثالث.

«السبب الرابع» هو «أن يكون أحدهما» أي الدليلين «قصد به» تشريع «الحكم والآخر ليس كذلك» وإنما سيق لغرض آخر «فإن ما قصد به» تشريع «الحكم أرجح» من ذاك الذي لم يقصد به ذلك. أما مثال الترجيح به فهو «كترجيح أصحابنا حديث جبريل» الوارد «في أنه» أي جبريل «صلى به» أي بالنبي ـ ﷺ ـ صلاة «العصر حين صار ظل كل شيء مثله» بصيغة المفرد. وهذا الحديث أخرجه الترمذي والنسائي وأحمد. وابن حبان والحاكم. وقال الترمذي: قال البخاري إنه أصح شيء في المواقيت «على الحديث الذي تمسكت به الحنفية» في معرفة وقت صلاة العصر «من أن أول الوقت» أي وقت صلاة العصر «أن يصير ظل كل شيء مثليه» بصيغة التثنية «وهو حديث ابن عمر» الذي «قال» فيه «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «إنما مثلكم ومثل أهل الكتاب من قبلكم مثل رجل استأجر أجيراً، فقال من يعمل ما بين غدوة إلى نصف النهار على قيراط، فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل فيما بين نصف النهار إلى العصر على قيراط فعملت النصارى، ثم قال: من يعمل فيما بين العصر إلى المغرب على قيراطين، فعملتم أنتم، فغضبت اليهود والنصارى فقالوا: ما لنا أكثر عملاً وأقل عطاء، فقال: هل نقصتم من حقكم شيئاً؟ فقالوا: لا، فقال: إنما هو فضلي أوتيه من أشاء» أخرجه البخاري وغيره.

«قالت الحنفية: فدل» المفهوم المخالف في قوله: «أكثر عملاً» في «هذا الحديث على أن ما» أي على أن الوقت الذي «بين العصر والمغرب أقل مما» أي أقل من الوقت الذي «بين الزوال والعصر» لأن معنى أن يكونوا أكثر عملاً أن يكون وقت عملهم أطول من وقت عمل غيرهم، ووقت عمل غيرهم أقصر من وقت عملهم.

«ولا يصح ذلك» ويتحقق «إلا إذا كان أول وقت العصر أن يصير ظل كل شيء مثليه» وإلا لم يصح ذلك «وأصحابنا يرون أن هذا الحديث إنما قصد به ضرب المثل ولم يقصد به شرع الحكم» وهو بيان أول وقت العصر، وما سيق لغرض وجب قصره عليه.

«وأما حديث جبريل فهو مقصود بنفسه» بألفاظه ومعانيه «في شرع الحكم» المذكور، فوجب أن يؤخذ منه ما قصد منه، وسيق له.

وقد أورد أبو الوليد الباجي مثالاً آخر في «أحكام الفصول» جرى فيه المالكية على نفس ما هم عليه في هذا المثال فانظره تستفد.

«السبب الخامس» هو «أن يكون أحد المتنين» أي الدليلين «وارداً على سبب» سؤالاً كان أو غيره «والآخر» كان «وارداً على غير سبب» وإنما ذكر لتشريع ما ورد فيه من حكم «فإن الوارد على سبب أرجح في» ذلك «السبب» لأن دخول صورة السبب في العام الوارد على ذلك السبب قطعي على رأي أكثر العلماء، فلو أن الشارع سئل عن أمر ثم أجاب عنه بلفظ عام يشمل المسؤول عنه وغيره، فإن دخول ذاك المسؤول عنه تحت ذلك العام قطعي «والوارد على غير سبب أرجح في غير» ذلك «السبب» الذي ورد عليه ذلك الدليل العام.

فما روي من أنه ـ ﷺ ـ «نهى عن قتل النساء والصبيان» في الحرب، أخرجه أبو داود وقال الهيثمي والنسائي والبيهقي ـ وسببه أنه ـ ﷺ ـ وجد امرأة حربية مقتولة، فنهى عن ذلك الذي تقدم ذكره والمرأة الحربية قتلها دخوله تحت هذا النهي قطعي لأن هذا الحكم العام ـ وهو النهي عن قتل النساء ـ ورد عن ذلك السبب ـ وهو قتل المرأة الحربية ـ.

وأما قوله ـ ﷺ ـ: «من بدل دينه فاقتلوه» فإنه يفيد حكماً عاماً وهو الأمر بقتل كل مرتد. فكان أرجح في قتل المرأة المرتدة، وما تقدم من النهي عن قتل النساء لا يسقط مقتضى هذا الحديث ـ «ومن بدل دينه فاقتلوه» لأنه ـ أي النهي عن قتل النساء ـ وارد على سبب، والعام وإن ورد على سبب دلالته على غيره ضعيفة حتى قال جماعة من العلماء: «يقصر على سببه». ومن قال لا يقصر على سببه، قال غيره أولى منه في غير سببه، وبذلك يكون حديث «من بدل دينه فاقتلوه» أولى من حديث النهي عن قتل النساء في تعميم حكمه وإدخال كل فرد يصح دخوله تحته، ومن ذلك المرأة المرتدة.

والمصنف مثَّل لذلك فقال: «ومثال الأول: ترجيح ما روي» من «أن رسول الله ـ ﷺ ـ مرَّ بشاة ميمونة، فقال: أيما إهاب دبغ فقد طهر» تقدم تخريجه «على قوله ـ ﷺ ـ: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» تقدم تخريجه.

«فإن الخبر الأول» الذي يفيد أن الدباغ يطهر «أرجح في جلد ما يؤكل لحمه» فكل ما يباح أكل لحمه أصالة يطهر جلده بالدباغ «لأنه» أي هذا الخبر «كالنص فيه» أي في هذا الحكم ـ طهارة ما يؤكل لحمه بالدبغ ـ «إذ هو السبب» الذي ورد عليه هذا الخبر العام. وإنما كان سبباً لأنه هو الذي أثار هذا الحكم الشرعي وكان سبباً في نطق الشارع به، فكان كأنه نص عليه لأن دخوله تحت ذاك العام قطعي.

«**وترجيح الحديث الثاني على الأول**» ماضٍ «**في أن ما لا يؤكل لحمه**» كالخنزير والكلب «**لا ينتفع بجلده وإن دبغ**» وإنما قلنا بهذا، وهو أن هذا الحديث مفادهُ أن لا ينتفع بجلد ما لا يؤكل لحمه، لضعف دلالة العام الوارد على سبب في الدلالة على غير صورة ما ورد فيها. «**لأنه**» الضمير للشأن «**قد اختلف في العمل بالعام**» أي بالدليل العام «**الوارد على سبب في غير السبب**» فذهب بعض العلماء إلى أنه لا دلالة له على غير صورة ما ورد عليه، وبذلك يجب قصره على ما ورد عليه. وذهب آخرون وهم الأكثرون إلى أنه يعم كل ما يصلح له، لأن العبرة بما دلَّ عليه لفظه، لكن دلالته في غير صورة السبب الذي ورد عليه ضعيفة، فيقدم عليه غيره فيه إذا أفاد فيه حكماً مخالفاً، وذلك إن كان عاماً لم يردّ على سبب كما تقدم ذكره.

«**وهذا هو المثال الثاني**» وهو ترجيح العام الوارد على غير سبب ـ وهو قوله ـ ﷺ ـ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» فيما لو يردّ عليه الحديث السابق من سبب، وهو ما لا يؤكل لحمه «**به**» أي هذا المثال «**كان**» هذا «**الفصل**» المعنون عليه بالسبب الخامس «**مشتملاً على سببين**» كما ترى.

«**السبب السابع**» هو «**ترجيح**» المعنى «**الظاهر على**» المعنى «**المؤول**» أي الذي أول إليه اللفظ بصرفه عن ظاهره وهذا الترجيح جارٍ وصحيح «**إلا أن يكون دليل التأويل أرجح**» وأقوى «**من الأصل المقتضي للظاهر ـ وأمثلته**» أي الأصل المقتضي للظاهر «**جميع ما يشتمل عليه الفصل الثالث من الباب الثاني، وهو فصل الظاهر**» وذكرها هناك لا يغني عن ذكرها هنا، والمتشوف إلى العلم بها يجدها منتصبة هناك «**إن كان دليل التأويل أرجح**» مما يقتضي الظاهر «**فأمثلته جميع ما يشتمل عليه الفصل من الباب الثاني، وهو فصل المؤول**» فهناك ذكرت مبينة.

«**السبب الثامن**» هو «**أن يكون أحدهما**» أي الدليلين النقليين يفيد «**إثباتاً**» لحكم «**والآخر**» يفيد «**نفياً**» له. «**فإن**» ما يفيد منهما «**الإثبات أرجح**» مما يفيد النفي منهما له على ما ذهب إليه بعض المالكية والشافعية والحنابلة. وفي المسألة أربعة أقوال:

الأول: تقديم النفي على الإثبات لاعتضاد النافي بالأصل، وقد رجح الآمدي هذا القول.

والثاني: أنهما سواء لتساوي مرجحيهما.

والثالث: التفصيل، وهو ترجيح المثبت في كل المواضع إلا في الطلاق، والعتاق، فيرجح فيهما النفي.

والرابع: تقديم المثبت على النافي مطلقاً.

وهذا هو الذي ذكره المصنف كما تقدم، والترجيح به ماض عند الفقهاء. «**ومثاله ترجيح أصحابنا**» والجمهور «**حديث بلال: أن النبي - ﷺ - دخل البيت**» الحرام «**فصلى فيه**» متفق عليه «**على حديث أسامة أنه عليه الصلاة والسلام - «دخل البيت ولم يصلِّ فيه**» رواه مسلم بلفظ: «أن النبي - ﷺ - لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها، ولم يصلِّ فيه، حتى خرج، فلما خرج ركع في قبل البيت ركعتين».

ومسألة تقديم المثبت على النافي هذه عند المالكية في تحريرها خلاف، فالباجي ذكر في «أحكام الفصول» هذا المثال الذي ذكره المصنف - هنا - وهو «صلاته - عليه الصلاة والسلام - في الكعبة» في الدليل المثبت الذي يعارضه دليل ناف مستصحب لحكم العقل، فقال: «فأما إذا كان أحدهما (يعني الدليلين) مثبتاً حكماً والآخر مستصحباً لحكم العقل على وجه يمكن، وكما يكون النافي فيه كاذباً، فإنه يقدم المثبت حينئذ، وذلك مثل أن يستدل المالكي على جواز الصلاة في البيت بما روي عن بلال: «أن النبي - ﷺ - صلى في البيت» فيعارضه الحنفي بما روي عن أسامة بن زيد من نفي ذلك فيقول المالكي: خبرنا أولى لأنه أثبت حكماً يجوز إن لم يره أسامة ولا علمه، فيحمل قول كل واحد منهما على الصدق وذلك أولى من حمل خبر بلال على الكذب مع دينه وفضله». وهكذا ترى أن الباجي إنما قال بتقديم الدليل المثبت على النافي في هذه الصورة.

وأما تقديمه عليه بإطلاق، فإنه يقول فيه: «وقد رجح بعض أصحابنا وغيرهم بمعاني الترجيح بها، وأنا أذكر من ذلك ما يكثر ترداده. من ذلك أن يكون أحد الخبرين مثبتاً لحكم والآخر نافياً له. فذهب أبو الحسن بن القصار إلى أن المثبت أولى من النافي، وبه قال شيخنا أبو إسحاق، وقال القاضي أبو بكر: «هما سواء» وإليه ذهب القاضي أبو جعفر وهو الصحيح. وهذا مثل أن يستدل المالكي في القنوت بما روي عن أنس أن رسول الله - ﷺ - كان يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا، فيعارضه الحنفي بما روي عن ابن مسعود أنه قال: «إنما قنت رسول الله - ﷺ - شهراً يدعو على حي من أحياء العرب بني سليم، قال: «عصية عصت رسول الله» ثم لم يقنت بعد ذلك»، قالوا: «وكان قول أنس أولى» وهذا ليس بصحيح لأن كل واحد منهما مثبت وناف، لأن النافي أيضاً قد أثبت ترك القنوت والمثبت قد نفى ترك القنوت. فلا يصح أن يقدم أحدهما على الآخر من هذا الوجه.

أما هم فاحتج من نصر قولهم بأن المثبت معه زيادة علم والأخذ بالزائد أولى.

والجواب أن هذا غلط، بل كل واحد منهما نفى ما أثبته الآخر، ولا يجوز أن يقال: «إن أحدهما أكثر علماً».

فصل: ولذلك كان مالك ـ رحمه الله ـ يخير في مثل هذا مما تعارضت فيه الأخبار على هذا الوجه، فخير في هذه المسألة وفي رفع اليدين في الصلاة. (م سا/ ترجيحات من جهة المتن غير صحيحة). وبهذا تعلم أن المالكية لم يخالفوا مذهبهم كلهم في هذه المسألة رفع اليدين في الصلاة ولم يكن قولهم فيه وحيدا، وإنما هم فيه على خلاف.

فتأمل، وقارن بين هذه النقول وغيرها مما ورد في موضوعها تظهر لك هذه المسألة وتتحرر.

«**السبب التاسع**» هو «**أن يكون أحدهما**» أي الدليلين النقليين «**ناقلاً عنه**» مقتضى «**أصل البراءة**» وهي ـ البراءة الأصلية ـ تقتضي الإباحة في الأشياء، وفي الناس: أنه لا حكم عليهم أي لا تكليف، ولا يرتفع ذلك إلا بدليل شرعي «**والآخر**» يفيد حكماً «**منفياً**» فيه ذلك النقل «**فإن**» ذلك «**الناقل أولى**» بالترجيح والتقديم، وذلك «**كما رجح**» أي كترجيح «**أصحابنا حديث أبي هريرة**» الوارد «**في إيجاب الوضوء هنا**» أي بسبب «**مس الذكر، فإنه**» أي هذا الحديث «**ناقل عن الأصل الذي هو**» في هذا الموضع «**عدم التكليف على حديث طلق بن علي في عدم إيجابه**» أي الوضوء من مس الذكر «**فإنه**» أي عدم الإيجاب المذكور «**هو الأصل**» إذ الأصل عدم التكليف.

«**وإنما كان**» أي تقرر وثبت ورجح «**ذلك**» الذي ذكر وهو تقديم ذلك الناقل عن معارضه ذاك «**لأن في تقديم حديث طلق**» المذكور «**على حديث أبي هريرة نسخاً لحديث أبي هريرة**» المذكور «**بخلاف العكس**» وهو تقديم حديث أبي هريرة على حديث طلق المذكورين، فإنه لا يقع نسخ حينئذ «**لما قدمنا من أن النقل عن البراءة الأصلية ليس نسخاً**» لأنه لم يقع بذلك نسخ لأيِّ حكم شرعي، وهذا بناء على أن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً، وإنما هي حكم عقلي، والمسألة محل خلاف.

«**السبب العاشر**» هو «**كون أحدهما**» أي الدليلين النقليين «**يتضمن احتياطاً، فإنه أرجح**» وهو العمل بالمتيقن، فالدليل المتضمن للاحتياط يقدم على معارضه

الذي ليس كذلك. والفقهاء يرجحون بذلك «**ومثاله ترجيح أصحابنا قوله** ـ ﷺ ـ»: «الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه» «**فإن غم عليكم فأكملوا العدة**» أي عدد أيام شعبان «**ثلاثين**» يوماً. رواه البخاري وغيره، وهو بألفاظ مختلفة «**على رواية من روى**» فإن غم عليكم «**فاقدروا له**» رواه الشيخان عن ابن عمر بلفظ: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له»ـ.

«**فهذه نبذ**» جمع نبذة ـ طائفة قليلة ـ «**من ترجيحات المتن وبه تمَّ الكلام في الباب الرابع**» وما ذكر منها المصنف إلا يسيراً.

ثم إن أغلب الأصوليين يقسمون الترجيحات إلى ترجيحات من جهة السند، وترجيحات من جهة المتن، ثم ينظرون في المتن باعتبار حال دلالته اللفظية، ثم باعتبار حال الحكم الذي يفيده، ثم باعتبار أمر خارجي يترجح به ذلك الحكم. والمصنف أورد أمثلة تصلح أن يمثل بها لهذه الأقسام كلها. وفي كتب هذا الفن المطولة بسط وتفصيل في ذلك، والمتشوف إلى ذلك يظفر به هناك.

## «الصنف الثاني»

## «مما هو أصل بنفسه»

أي الصنف الثاني من نوعي الدليل، وهو النوع الذي هو أصل بنفسه «**وهو الأصل العقلي، ونعني به**» بهذا الأصل العقلي «**الاستصحاب**» وهو استصحاب الحال لأمر وجودي وعدمي عقلي أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن الحال والمستقبل، وهو مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره. فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، فإن كان فيما مضى ولم يرد ما يزيله فهو مظنون البقاء، وبعضهم يعبر عن الاستصحاب هذا بِبقاء ما كان على ما كان».

وفي بيان أحواله قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «**اعلم أن الاستصحاب**» هذا جنس، وتحته «**ضربان**» نوعان: النوع الأول «**استصحاب أمر عقلي أو حسي واستصحاب حكم شرعي**» والأول يعبر عنه بالبراءة الأصلية وهو على صور لكنه إذا أطلق إنما ينصرف إلى استصحاب العدم الأصلي الذي عرف بالعقل انتفاؤه، وأن العدم الأصلي الذي عرف بالعقل انتفاؤه وأن العدم الأصلي باق على حاله. وهو على ضربين:

الأول: ما لا معارض له، وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع ـ كوجوب

صوم غير رمضان، ووجوب صلاة سادسة ـ وهذا لا خلاف في أنه حجة.

الضرب الثاني: ما تقرر عدمه بالعقل والحس، لكنه قلما يسلم من معارضة باستصحاب آخر، أو بدليل يقتضي أنه منقول عن أصله.

وفي هذا النوع من الاستصحاب العقلي يقول المصنف: «**الضرب الأول**» وهو استصحاب العدم الأصلي بمقتضى النفي العقلي «**وهو حجة عندنا وعند الشافعيّة**» وعند الحنابلة، خلافاً للحنفية ـ وإنما قال من تقدم بحجيته «**لأجل حصول غلبة الظن**» ورجحانه «**بأن ما علم**» أي بسبب أن ما علم «**وقوعه**» وصيرورته «**على حالة**» وصفة «**لم يتغير عنها**» ولم يتبدل، هكذا كان فلزم أن نستصحب هذا الحال الذي هو عليه ولم يتغير عنه، فنثبت في الزمان الثاني ما أثبتناه في الزمن الأول لفقدان ما يصلح لتغيير ذلك، وفي الزمان الثالث ما أثبتناه في الزمن الثاني، وهلما جرا.

«**وقلما يسلم**» هذا النوع من الاستصحاب «**من معارضة**» تقع «**باستصحاب آخر**» مثله «**ومن إثبات دليل ناقل عن الحالة الأولى**» الثابتة بذلك الاستصحاب، والاستدلال به على كل حال ماض عند من يراه حجة سواء عورض باستصحاب آخر، أو عورض بناقل عما يثبته من الحالة الأولى «**فالأول ـ وهو ما**» أي الاستصحاب الذي «**يعارض باستصحاب آخر**» فالاستدلال به إن طولب مثاله «**فكاستدلال بعض أصحابنا**» لم أظفر بمن قصده المصنف بهذا «**على أن**» المبيع «**الغائب**» عن محل العقد ـ على الوجه الذي يجوز بيع الغائب عليه ـ «**إذا هلك**» تلف أو ضاع «**قبل القبض**» أي قبل قبض المبيع ذاك ـ والقبض في كل شيء بحسبه، كما هو مفصل في كتب الفقه ـ فقبض المبيع مختلف باختلاف أنواع المبيع ـ **ووقع النزاع بين المتبايعين**» البائع والمشتري «**هل هلك**» ذلك المبيع «**قبل العقد**» أي العقد عليه «**أو بعده**» أي بعد ذلك العقد «**فإن ضمانه**» أي ضمان ذلك المبيع ـ وقوله: «**فإن ضمانه من المشتري**» جواب قوله: «**إذا هلك**».

«**بأن يقول**»ـ الباء للتصوير وأن يقول تصوير الاستصحاب المستدل به ـ يعني: كاستدلال بعض أصحابنا باستصحاب صورته: أن يقول «**إن السلعة كانت موجودة قبل العقد**» أي عقد البيع عليها «**وسالمة من العيوب، فوجب**» عقلاً بناء على ذلك «**أن يستصحب سلامتها**» تلك «**إلى زمن تيقن**» تحقق وثبوت «**الهلاك وهو**» أي زمن ذلك التيقن واقع «**بعد العقد**» باتفاق الطرفين. فوجب العمل بالاستصحاب المذكور إلى الزمن الذي حصل فيه التيقن بهلاك ذلك المبيع فحينئذ فقط يرتفع حكم ذلك الاستصحاب.

وهذا التيقن لم يحصل إلا بعد العقد، وبذلك «**فقد هلكت**» تلك السلعة وهي «**على ملك المشتري، فكانت**» لذلك «**من ضمانه**» أي مما يجب عليه ضمانه، وهذا إنما يتأتى فيما يضمنه المشتري بمجرد ابتياعه له ـ كالعقار المبيع جزافاً ـ.

«**فيعارض**» أي هذا المستدل «**من يخالفه من أصحابنا**» باستصحاب آخر، يقول فيه «**بأن ذمة المشتري بريئة من الضمان، فوجب استصحاب تلك البراءة**» والعمل بمقتضى ذلك إلى أن يرفع ذلك رافع أو ينقل عنه ناقل من دليل. وإذ قد استمر حكمه ولم يرفع «**فلا ضمان على المشتري**» لذلك المبيع الهالك وبذلك يعترض في هذه المسألة استصحابان «**فيرجح الأول**» هكذا في الأصل، ولعله تصحيف، والصواب: الحال أو الأمر «**حينئذ إلى ترجيح أحد الاستصحابين**» بمرجح يتقدم به على معارضه.

«**وأما**» الاستصحاب «**الثاني - وهو ما يدعى فيه وجود**» أمر «**ناقل**» عن ذلك الذي يثبته الاستصحاب فالاحتجاج به ماض، وذلك «**فكاحتجاج**» جمهور «**أصحابنا على أن سؤر**» أي ما فضل من شرب «**الكلب طاهر**» يستعمل في العبادات والعادات، ومحل ذلك إن لم يتغير ذلك السؤر بما يسلبه الطهورية. والمعروف عند المالكية التفرقة بين الماء اليسير والكثير هنا، فإن ولغ الكلب في الكثير فإنه لا يضره، وإن ولغ في اليسير، فإن ذلك الماء مكروه في العبادات إن وجد غيره.

هذا ما قيل في ذلك وأرجحه، والمسألة فيها خلاف وتفاصيل، ومن يرى طهارته فمما يستدل به الاستصحاب، وصورته أن يقول: «**بأنه**» أي هذا السؤر «**سالم**» وخال «**من المخالطة للنجاسة**» والولوغ إدخال اللسان في الماء وتحريكه ـ «**فوجب**» بناء على حصول هذه السلامة وثبوتها «**استصحاب ذلك**» الحكم ـ وهو السلامة المذكورة ـ والعمل به «**حتى تتحقق**» وتثبت «**مخالطة النجاسة**» له، أي لهذا السؤر، فإن لم تتحقق حكم بما يقتضيه ذلك الاستصحاب، ولا محيد عنه. والقول بطهارة سؤر الكلب مطلقاً سواء كان مأذوناً في اتخاذه أولا هو مذهب أشهب وابن وهب وعلي بن زياد.

«**فيقول المخالف**» من المالكية وغيرهم «**هذا الاستصحاب إنما يتم**» كونه حجة ويستمر حكمه «**أن**» بفتح الهمزة «**لو لم يوجد**» أمر «**ناقل له**» عن هذا المحل ـ وهو سؤر الكلب ـ «**وقاطع**» لاستمراره وبقائه فيه «**و**»واقع الحال هو أنه «**قد وجد، وهو**

**الولوغ فإنه مظنة»** بفتح الظاء ـ على وزن مفعلة بالفتح ـ فتفيد السببية، كقولهم: الولد مجبنة مبخلة أي سبب الجبن والبخل. فيكون المعنى على هذا: فإنه ـ أي الولوغ ـ سبب الظن في وقوع المخالطة، ويجوز كسرها ـ أي الظاء ـ فيكون ظرفاً ميمياً مكانياً. فيكون المعنى حينئذ: الولوغ المحل الذي يأخذ منه الذهن والظن بوقوع «**المخالطة**» أي مخالطة ذلك السؤر للنجاسة «**لأنها**» أي النجاسة ـ يعني التلبس بها هو «**غالب حال الكلاب**» فخلوها منها نادر، والغالب ينزل منزلة الموجود، والواقع.

وإذ قد تعارض الدليلان وكلاهما ظني فإنه ينظر في أحوالهما «**ويرجع أمرهما إلى أن ما ذكرنا أولاً**» من الترجيح في المسألة السابقة ومن مسالك الترجيح بينهما أن يقال: «**هل يصلح**» هذا الذي ذكر من أن الولوغ مظنة مخالطة ذلك السؤر للنجاسة ـ بناء على أن الظن يعتبر أمره في طهارة المياه «**لقطع**» هذا «**الاستصحاب**» وهو السلامة من المخالطة للنجاسة «**أو لا**» يصلح لذلك بناء على أن السلامة هذه متيقنة، واليقين لا يرفع إلا باليقين، ثم إن ما ذكر من كون الولوغ مظنة المخالطة لما ذكر لا يفيد إلا الشك، والشك في التغير، أو في كون المغير مما يسلب الطهورية لا يلتفت إليه.

## «الضرب الثاني»
## من ضربي الاستصحاب
## هو «استصحاب حكم شرعي»

ومراد المصنف به هنا، الحكم الشرعي الثابت بالإجماع في محل النزاع، وذلك بأن يتفق على حكم في حالة، ثم تتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال. وكون هذا النوع من الاستصحاب حجة فيه خلاف، الأكثرون من الأصوليين على أنه ليس بحجة، وهذا قول المالكية والشافعية والقاضي الباقلاني والشيخ أبي إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي، وابن السبكي. وذهب أبو ثور وداود الظاهري والمزني والصيرفي وابن سريج وابن خيزران وأبو الحسين بن القطان ومحمد بن سحنون من المالكية إلى أنه حجة، واختار هذا القول الآمدي وابن الحاجب.

«**وهذا**» الاحتجاج ماض عند من يرى أنه حجة، وذلك كاحتجاج الظاهرية على جواز بيع أم الولد به، إذ يقولون: يجوز بيع أم الولد، لأن الإجماع منعقد على

جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد.
و«**كاحتجاج أصحابنا على أن الرعاف**» خروج الدم من الأنف «**لا ينقض الوضوء**» بالاستصحاب الذي ذكروه بقولهم: «**بأنا لما أجمعنا على أنه**» الراعف المتوضىء «**متطهر قبل الرعاف**» أي قبل أن يرعف وكان ذلك حكماً ثابتاً «**فوجب استصحاب**» ذاك الذي أجمعنا عليه وهو كون «**الطهارة**» ثابتة لذلك الراعف «**بعده**» أي بعد الرعاف، ويستمر هذا الحكم ـ وهو كونه متطهراً ـ «**حتى يدل دليل على النقض**» فما دام لم يدل دليل على ذلك فإن ذلك الحكم مستمر.

«**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين «**نحن نمنع هذا الاستصحاب**» الذي ذكرتم «**وذلك أن دليل هذا الحكم**» وهو كون ذلك الشخص متطهراً قبل الرعاف «**هو الإجماع**» المذكور «**والإجماع لم يكن بعد الرعاف كما كان قبله**» لأن ما أجمعنا عليه قد تغير وصفه، فكان قبل الرعاف غير راعف، وهذا هو المعتبر في هذا الإجماع، وبعده صار راعفاً، فحاله قد تبدل، فتبدل الحكم لذلك.

«**فكيف يستصحب حكم**» ويبقى العمل به «**بعد فقدان**» وزوال «**دليله**» وهو الإجماع المذكور، «**و**»يعترض «**أيضاً**» من وجه آخر وهو أن «**الناقض**» لذلك الوضوء «**موجود**» وهو الرعاف، وإنما جعلناه ناقضاً «**عملاً بقوله ـ ﷺ ـ: «من قاء أو رعف فعليه الوضوء»**» أخرجه ابن ماجه عن عائشة بلفظ: «أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم». وهذا الحديث ضعيف.

واعلم أن هذا الضرب من الاستصحاب ضعيف، وقد بين المصنف وجه ضعفه بقوله: «**وهذا الاستصحاب قلما يتم**» كونه دليلاً وحجة فيما استدلّ به عليه، وذلك لما تقدم من أنه لا يخلو من معارض يحجره عن إفادة ما احتج به عليه «**وهو**» لذلك «**أضعف من**» الاستصحاب «**الأول**» والكل يسقط إذا وجد دليل أقوى منه يعارضه.

والمالكية في الأخذ بالاستصحاب هذا وبالذي قبله ماضون على ما يقتضيه النظر الفقهي في ذلك، فتارة يأخذون به، وتارة لا يأخذون به. وما أمر الأدلة كلها إلا كذلك فالكل يعرض على النظر الفقهي.

وإنما نبهت على أمر الاستصحاب هذا عند المالكية لما يلفه عندهم من غموض.

## «النوع الثاني»

## من نوع ما هو دليل بنفسه

«**وهو ما**» أي الدليل الذي «**كان لازماً**» أي ناشئاً «**عن أصل**» محل الحكم.

ومعنى كونه لازماً وناشئاً عنه: أنه يردّ على ذهن المجتهد متى أدرك حقيقة ذلك الأصل، ألا ترى أن المجتهد حين يدرك المساواة بين أصل وفرع يرِد على ذهنه أن ذلك الفرع ملحق بذلك الأصل وروداً لازماً، ومن ثم يلحقه به، فما دلَّ المجتهد على هذا الإلحاق هو ما سماه المصنف بالدليل اللازم، وأنت ترى بأنه لازم وناشىء عن ذلك الأصل.

«**اعلم أن**» الدليل «**الناشىء عن الأصل**» سواء علم به أو لم يعلم به، إذ هو - أي ذلك الدليل الناشىء عن الأصل - موجود في واقع الأمر «**لا بدَّ أن يدل على**» ثبوت «**حكم**» آخر «**شرعي غير حكم الأصل**» «**وذلك الحكم**» الذي يفيده هذا الدليل على ثلاثة أضرب، فهو «**إما أن يكون**» حكماً «**مماثلاً**» من حيث صفته الشرعية «**لحكم**» «**الأصل**» كإفادة الحرمة، وحكم الأصل الحرمة كذلك. مثال ذلك الخمر - الأصل - فحكمه الحرمة والدليل الناشىء عنه: القياس، وهو يفيد الحرمة. هذا هو الضرب الأول.

«**وإما أن يكون**» ما يدل عليه ذلك الدليل حكماً «**مناقضاً لحكم الأصل**» بحيث لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد كالحل والحرمة وأمثلة هذا تأتي في «قياس العكس». وهذا هو الضرب الثاني.

«**وإما أن يكون**» ما يدل عليه الدليل حكماً «**ليس بمماثل ولا مناقض**» لحكم الأصل، وأمثلة هذا الضرب تأتي في «قياس الاستدلال».

«**فإن كان**» ما دلَّ عليه ذلك الدليل «**مماثلاً لحكم الأصل فلا بدَّ من المغايرة بين الحكمين**» حكم الأصل وحكم ذلك الدليل الناشىء عنه «**في المحل**» فيكون لكل واحد منهما محل يختص به. فيكون محل الحكم في قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1] هو الخمر، ومحل الحكم الذي دلَّ عليه الدليل الناشىء - وهو القياس - هو النبيذ، مثلاً وذلك «**لاستحالة اجتماع المثلين**» كحرامين وواجبين - مثلاً - في محل واحد. خلافاً لمن

(1) سورة المائدة، الآية: 90.

جوز توارد دليلين أو أدلة على مدلول واحد. وسيأتي بحث هذا في مسألة التعليل بعلتين أو أكثر.

«**وإذا تغاير المحلان**» المذكوران «**فذلك**» القياس الذي بينهما ـ بناء على أن القياس هو إلحاق معلوم بمعلوم ـ كما سيأتي يسمى «**قياس الطرد**» وهذا هو الذي يسميه الأصوليون بالقياس بلا تقييد.

«**وإن كان**» ما يدل عليه ذلك الدليل «**مناقضاً لحكم الأصل**» بحيث يكون حكم الأصل الإباحة ـ مثلاً ـ وما يدل عليه ذلك التحريم «**فلا بدَّ من المغايرة بينهما**» أي الحكمين «**في المحل**» أي محليهما. فيلزم أن يكون لكل واحد منهما محل يختص به «**لاستحالة اجتماع النقيضين**» الشيء ونقيضه ـ كالحرام والواجب ـ في محل واحد «**وذلك**» القياس «**هو قياس العكس**» وقد عرف بأنه: إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة.

«**وإن كان**» ما يدل عليه «**ليس بمماثل**» أي بحكم مماثل «**ولا مناقض**» وإنما يدل على تساوي الأصل والفرع في دخولهما تحت حكم عام يشملهما معاً «**فذلك**» القياس «**هو**» قياس «**الاستدلال**» وسيأتي بيان مراد المصنف به.

ومن المعلوم أن تقسيم الأصوليين للقياس يكون باعتبارات خمسة:

الأول: اعتبار حال الجامع ـ العلة ـ بين المقيس والمقيس عليه، فيقولون: ينقسم القياس باعتبار علته إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل. فما صرح فيه بالعلة فهو قياس علة، وذلك كقياس النبيذ على الخمر ـ مثلاً ـ بواسطة الشدة المطربة (الإسكار) بأن يقال: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الإسكار. وأما إن صرح فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكم من أحكامها فهو قياس دلالة، كجعل الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة جامعاً في قياس النبيذ على الخمر ـ مثلاً ـ بأن يقال: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة. وأما إن لم يصرح فيه بالجامع، وإنما اعتمد فيه على إلغاء الفارق فإنه قياس في معنى الأصل، وذلك كإلحاق العبد بالأمة في تشطير حد الزنى.

الاعتبار الثاني: اعتبار حال الجامع ـ العلة ـ من حيث خفاؤه وظهوره، فالقياس إذا كانت العلة التي فيه منصوصة أو غير منصوصة إلا أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بعدم تأثيره سمي القياس الجلي. أما ما كانت العلة فيه منصوصة

فكإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى. وأما ما كانت العلة فيه غير منصوصة لكن قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع فكإلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك، حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفروع، وعلمنا ـ على قطع ـ عدم التفات الشارع إلى ذلك الفارق في أحكام العتق خاصة.

وأما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل كقياس القتل بالشيء المثقل ـ كالحجر ـ على القتل بالمحدد ـ كالسيف ـ ونحوه.

الاعتبار الثالث: قوة الجامع: من المعلوم أن الجامع قد يكون وجوده أقوى في الفرع من وجوده في الأصل. وقد يتساويان، وقد يكون في الأصل أقوى. مثال الأول: الأذى: فإن وجوده في الضرب أقوى من وجوده في التأفيف. والضرب فرع والتأفيف أصل. ومثال الثاني: التنجيس فهما فيه سواء في إلحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز ـ مثلاً ـ بنجاسته بالبول فيه مباشرة. ومثال الثالث: الشدة المطربة، فهي في الخمر ـ وهو الأصل ـ وجودها أقوى من وجودها في النبيذ. غير أن هذا النوع متفق على كونه قياساً. وأما النوعان الأولان ـ وهما ما كان وجود العلة في فرعه أقوى من وجودها في أصله. وما تساوتا فيه ـ مختلف في كونهما قياساً، وقد تقدم أنهما من المفاهيم وهو الظاهر.

الاعتبار الرابع: اعتبار طريق ـ أي ـ مسلك إثبات العلة المستنبطة فيه ـ أي القياس ـ فإنها تثبت بالمناسبة، أو الشبه، أو السبر والتقسيم، أو الطرد والعكس.

والقياس إن تثبت علته بالأول سمي قياس الإحالة. وإن تثبت بالثاني سمي قياس الشبه. وإن ثبتت بالثالث سمي قياس السبر. وإن ثبتت بالرابع سمي قياس الاطراد.

الاعتبار الخامس: اعتبار التأثير والملاءمة في الجامع ـ العلة ـ فالقياس إذا كان الجامع فيه وهنا معتبراً بنص أو إجماع فإنه يسمى مؤثراً. وذلك الوصف ـ أيضاً ـ يسمى مؤثر. وأما إن كان الجامع فيه وصفاً معتبراً بترتيب الحكم على وفقه فإنه يسمى قياساً ملائماً. وتفاصيل ذلك وبسط الكلام فيه في كتب هذا الفن المطولة.

هذه هي الأمور التي يقسم القياس باعتبارها، وهذا الذي عليه أغلب الأصوليين، غير أن هذا ليس بمجمع عليه، فمنهم من يقتصر على اعتبار واحد ـ كذكر العلة، وذكر لازمها وحكمها وأثرها، وعدم ذكرها ـ فيكون الجامع بنفي

الفارق. ومنهم من يقتصر على غير ذلك. وذلك لاعتبارات مختلفة، فأبو الوليد الباجي مثلاً ـ يقول: «القياس على ضربين: قياس علة، وقياس دلالة. وإنما فرقنا بينهما وإن كانا جميعاً في الحقيقة قياس دلالة وعلامة، لأن أحدهما علق فيه الحكم على العلامة تعليقه على العلة، وفي الآخر لم يعلل به وإنما جعله بمنزلة الدلالة. وذلك أن قول صاحب الشرع: «صلُّوا لأن الشمس قد زالت» فقد جعل زوال الشمس بمثابة العلة للصلاة. ولو قال: «إذا زالت الشمس فصلُّوا» لكان قد جعل ذلك علامة على وقت الصلاة، ولم يجعل الزوال علة للصلاة» (أحكام الفصول/ فصل في أقسام القياس).

والمدار في هذا على ما يحصل به التصور المطلوب، والنظر إلى الشيء من جميع الجهات لا يتوقف عليه تصوره، وإنما يتوقف عليه العلم بجميع تفاصيله، وطالب العلم غرضه الإحاطة بالتفاصيل وجميع الوجوه والاعتبارات التي تتمم حقيقة ما هو طالبه من علم وفن. ولا يفي بذاك على وجه تام إلا المطولات من كتب الفنون.

والمصنف ـ رحمه الله تعالى ـ لم يسر على هذا الذي عليه في تقسيم القياس، وإنما قسمه ـ كما ترى ـ باعتبارات أخرى، تقدم ذكرها. فقد اعتبر ما يدل عليه القياس من الحكم ـ أي نوع الحكم ـ وافتراق المحلين ـ محل حكم الأصل ومحل حكم القياس، وباعتبار ذلك قسم القياس إلى ما ذكره من أقسام.

وهذا الذي فرق المصنف باعتباره لم أر من فرق باعتباره إذ مدار التقسيم كله عند الأصوليين على أحوال وصفات الجامع ـ العلة ـ فكل التقسيمات للقياس منبعها اختلاف تلك الصفات والأحوال، كما تقدم ذلك موجزاً.

ولما ذكر المصنف ما ذكره من أقسام القياس تلك قال: «**فانحصر الكلام**» وحدد في الدليل «**اللازم عن أصل**» وهو المقيس عليه «**في ثلاثة أقسام**» القسم الأول «**قياس طرد**» وهو ما يسميه الأصوليون بالقياس بمعناه العام والشامل «**و**»القسم الثاني «**قياس عكس**» ويعني به ما تقدم ذكره. وهذا مصطلح في معناه وما يقصد به خلاف سنذكره مبيناً في بابه. «و»القسم الثالث: «**قياس استدلال**» ويعني به إثبات حكم أو نفيه عن طريق التلازم بينه وبين حكم آخر. وهذا يسمى عند الأصوليين بالاستدلال، وهم يجعلونه دليلاً منفصلاً عن القياس إذ ليس هو منه، لأنه التلازم بين حكمين من غير تعيين علته وهذا ليس قياساً ومن جعله فرعاً عن الأقيسة يذكره بمعنى آخر،

ويجعل أنواعه من غير ما ذكره المصنف في «**باب قياس الاستدلال هذا**».

وبذلك تعلم أن المصنف قد خالف ـ أيضاً ـ الجمهور في هذه المسألة. كما سنذكر ذلك في بابه بمزيد بيان.

ثم قال «**فلنعقد**» الفاء فاء جواب شرط مقدر تقديره: إذا تقرر هذا وانحصر الكلام فيما ذكر، وبيان ذلك مطلوب منا «**فلنعقد**» وننشىء «**في كل قسم**» من هذه الأقسام الثلاثة «**باباً**» نبين فيه أحوال وبعض مسائل ما عقد فيه وبعض طرق الحجاج والاستدلال في ذلك.

# «الباب الأول» من الأبواب الثلاثة

نعقده في القسم الأول وهو:

## «قياس الطرد»

قد تقدم أن مراده به القياس بمعناه العام «**والكلام فيه**» أي في بيانه وبيان ما يبنى عليه وبيان ما يقسم إليه، وبيان بعض ما يورد عليه من الاعتراضات «**منحصر في**» أربعة أمور:

الأول: «**شرح حده**» يعني ذكر حده مشروحاً مبيناً.

الثاني: «**ببيان أركانه**» أي ذكر أركانه، أي هذا القياس ـ ذكراً بيِّناً.

الثالث: «**ببيان أقسامه**» التي ينقسم إليها.

الرابع: معقود في ذكر «**الاعتراضات الواردة عليه**» أي على هذا القياس أي ترد عليه، والأصوليون بعضهم يسمونها القوادح.

فإذا علم هذا وتبيَّنت أحواله وأردت قسم الكلام فيه على مواضعه، «**فهذه مقدمة**» في ذكر وبيان الحد المذكور «**وفصلان**» يعقدان في ذكر الأركان المذكورة وفي الأقسام المذكورة «**وخاتمة**» في الاعتراضات ـ القوادح ـ المتقدم ذكرها تفي بذلك.

«**المقدّمة**» بفتح الدال وكسرها، وهي ما يقدم من مسائل يتوقف على فهمها فهم ما بعدها من مسائل، وغيرها.

وهي ـ أي هذه المقدمة ـ معقودة لبيان حد القياس كما تقدم ذكره.

قال المصنف: «**اعلم أن القياس**» في اصطلاح الأصوليين «**عبارة**» يعبر بها «**عن**» معنى خاص وهو «**إلحاق صورة**» معلومة لكنها «**مجهولة الحكم**» الشرعي يعني حكمها الشرعي مجهول «**بصورة معلومة الحكم الشرعي**» يعني حكمها الشرعي معلوم وذلك إلحاق حاصل «**لأجل أمر**» سواء كان علة أو لازماً من لوازمها أو أثراً من آثارها وشيئاً من أحكامها، أو إلغاء فارق «**يقتضي**» ويوجب «**ذلك الحكم**» الثابت في تلك الصورة المعلومة، وظاهر كلام المصنف ـ هنا ـ يدل على أنه ممن يقول بأن العلة هي الموجبة للحكم وأن حكم الأصل ثابت بها لا بالنص. وعلى هذا غير الحنفية وهذا الذي عليه غير الحنفية متفرع عن تعريف العلة بأنها المعرف للحكم، ومعنى كونها معرفة للحكم أنها علامة وضعها لتدل عليه، فهي دليل شرعي على ذلك الحكم يعرف بها وبذلك

فلا يذهبن به الوهم إلى أن كل من يقول بأن الحكم ثابت العلة يفرع ذلك عن تفسير العلة بأنها المؤثرة الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وأنه يقول بهذا التفسير للعلة، فإن ذلك غير سديد. وسيأتي مزيد الكلام عن هذا في الكلام على العلة.

ثم قال ـ المصنف ـ: «**والصورة المعلومة الحكم تسمى أصلاً**» وتسمى محل الحكم والمقيس عليه ـ أيضاً ـ «**والصورة المجهولة الحكم تسمى فرعاً**» وتسمى ـ أيضاً ـ المقيس، وهذا كله يظهر بمثال يطبق فيه ما ذكر من الإلحاق «**كما إذا قسمنا النبيذ**» وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو حنطة أو شعير أو عسل أو غير ذلك، وذلك بأن يؤخذ ما ذكر فينبذ ـ أي يطرح ـ في وعاء أو سقاء ثم يصب عليه الماء ويترك حتى يفور فيصير مسكراً «**النبيذ هو مجهول الحكم**» إذْ لم يَرِدُ فيه نص شرعي يخصه بعينه «**ومحل النزاع**» بين الفقهاء، فهم في حكمه متنازعون، فمنهم من يفتي بحرمته، ومنهم من يفتي بخلاف ذلك «**على الخمر الذي هو معلوم الحكم**» إذ ورد في شأنه نص يخصه بيَّن فيه ذلك «**ومحل الاتفاق**» بين المسلمين فكلهم يقولون بحرمته «**فالخمر**» في هذا القياس «**هو الأصل**» لأنه محل الحكم «**والنبيذ**» فيه ـ أي في هذا القياس ـ «**هو الفرع**» والجامع بين المقيس، والمقيس عليه ـ هنا ـ هو «**الإسكار**» وهو الشدة المطربة «**والحكم المطلوب إثباته في الفرع**» لوجود ما يقتضي إثباته فيه هو «**التحريم**» وهذا التعريف الذي عرف المصنف به القياس قريب من تعاريف أخرى أشهرها تعريف الباقلاني الذي قال فيه: «القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما». وقد اعتمد كثير من الأصوليين هذا التعريف. لكن هذا التعريف كالتعريف الذي اختاره المصنف وتعاريف أخرى جعل فيها القياس فعلاً للمجتهد يدل على ذلك عبارة «**الإلحاق**»ـ الحمل ـ التسوية ـ ومدلول هذه الأفعال فعل فاعل، والقياس أحد الأدلة التي نصبها الشارع لتدل على أحكامه نظر فيه المجتهد أم لا. ولذا اختير تعريف ابن الحاجب والآمدي وهو «القياس: مساواة فرع الأصل في علة حكمه» فالمساواة هي القياس وهي منصوبة دليلاً على الفرع.

ومن المعلوم أن تعاريف القياس كثيرة وقد وردت عليها اعتراضات كثيرة، ومن رغب في الاطلاع على ذلك فالكتب المطولة مطوية محتوية على ما يفي بغرضه.

**«الفصل الأول» من فصلي باب القياس هذا**

وهو معقود «**في**» ذكر «**أركان**» جمع ركن وهو ما به قوام الشيء وَوُجوده،

وقيل: ما يتم به، وهو داخل في ماهية ما هو ركن له «**القياس - وهي أربعة**» أركان.

الركن الأول: «**الأصل**» وهو المقيس عليه، وهو محل الحكم «**والعلة**» وهي: وصف ظاهر منضبط معرف للحكم مشتمل على حِكْمة تبعث المكلف على الامتثال «**والفرع**» وهو المقيس - وهو ما يطلب معرفة حُكمه «**والحكم الركن الأول**» الشرعي وهو «**الأصل**» وسنذكر أولاً شروطه التي يجب أن تتوفر فيها ليكون أصلاً صالحاً للقياس عليه.

«**وشروطه**» تلك «**خمسة**» وهذه الشروط التي جعلها المصنف شروط الأصل هي التي يجعلها الأصوليون شروط حكم الأصل، فمنهم من يجعلها شروطاً ستة، ومنهم من يجعلها ثمانية، لكن المصنف ذكر بعضها في شروط الأصل، وبعضها في شروط الحكم، والأصوليون لم أر من نصَّ منهم على أن في الأصل شروطاً، وهذا هو الظاهر أنه الصواب لأن الحكم هو الذي يعرض فيه ما يمنع من جريان القياس على محله، ثم يسري عدم الصلاحية بعد ذلك إلى ذلك المحل، فتأمل.

ويمكن أن يقال: بأن المصنف نظر إلى الأصل فرآه يعرض فيه ما يمنع من القياس عليه من غير ملاحظة أن ذلك آتٍ من فقد شرط في حكمه.

ثم قال: «**الشرط الأول**» من هذه الشروط الخمسة هو «**أن يكون الحكم فيه**» أي في الأصل «**ثابتاً**» بنص شرعي من الكتاب والسنة. واختلف فيما ثبت بمفهوم المخالفة أو الموافقة أو الإجماع، هل يعتبر ثابتاً فيجوز القياس على محله أم لا يعتبر كذلك فيمنع القياس على محله؟

«**فإنه**» الضمير ضمير الشأن «**إن لم يكن**» الحكم «**ثابتاً**» بما تقدم ذكره «**لم يتوجه**» يعني لم يصح ولم يتأت «**القياس عليه**» أي على محله «**لأن المقصود**» من القياس هو إدراك ومعرفة «**ثبوت الحكم في الفرع وثبوت الحكم في الفرع**» إنما هو «**فرع ثبوته في الأصل**» فإن لم يثبت فيه فكيف يكون ثابتاً في فرعه.

«**وكذلك الأصل**» في المناظرة أيضاً فإنه يشترط في حكم الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه المتناظران فإنه: «**إذا قاس المستدل على أصل**» محل للحكم «**لا يقول به**» يعني لا يقول بذلك المحل وهو محكوم عليه بذلك الحكم، ولا يعتقدان ذلك الحكم جارٍ فيه «**فإنه**» أي فإن قياسه ذاك «**لا تقوم به الحجة على خصمه**» إذ لا يصح أن يحتج المرء بشيء لا يراه حجة.

«**وإن كان خصمه**» أي مناظره «**يقول به**» أي بذلك الذي استدلّ به «**في الأصل**»

فإن ذلك لا يصير قياسه ذاك حجة على ذلك الخصم «**لأن المستدل**» هذا «**معترف بفساد قياسه**» لأنه يعلم أنّ أحد أركانه ساقط وهو الحكم، وبذلك فهو في قرارة نفسه معترف بأن هذا قياس فاسد ساقط.

وقد أورد المصنف مثالاً لهذا في الحجاج الفقهي فقال: «**ومثاله**» يعني مثال الاحتجاج الفقهي به «**احتجاج الشافعية على الحنفية في أن نية التطوع**» والتنفل «**في الحج تجزىء عن نية الفريضة فيه**» فالصبي إذا أحرم ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة، أو بلغ وهو فيه ـ أي الوقوف ـ أجزأه حجُّه ذاك عن حجة الإسلام، وإن كان قد عقد إحرامه متطوعاً.

«**خلافاً للحنفية**» القائلين: إذا بلغ الصبي بعدما أحرم لم يجزئه حجه ذاك عن حجة الإسلام، لأن إحرامه انعقد لأداء النفل، فلا ينقلب لأداء الفرض، والشافعية إنما قالوا ذلك «**بقياسهم ذلك**» الذي ذكر وهو أن نية التطوع تجزىء عن نية الفرض في الحج ـ «**على الصوم**» فإن نية التطوع فيه تجزىء عن الفرض، لكن الشافعية لا يقولون فيه بذلك، فكان قياسهم فاسداً، لأنهم قاسوا على أصل وهو على حال هم لا يعترفون به. والحنفية هم من يقولون بأن نية التطوع في الصوم تجزىء عن نية الفرض.

قال المصنف: «**فإن مذهب الحنفية**» هو الذي «**فيه أن نية التطوع فيه**» أي في الصوم «**تجزىء عن نية الفريضة**» فيه. ويقولون: إن الصوم يتأدى بمطلق النية، وبنية النفل، وبنية واجب آخر، ولا فرق في ذلك بين المقيم والمسافر «**خلافاً للشافعية**» القائلين بأن نية التطوع لا تجزىء عن نية الفرض.

إذا علمت هذا «**فقد قاست الشافعية على أصل لا تقول به**» ولا تعترف بأن حكمه صواب، بل تقول: إنه خطأ.

«**الشرط الثاني**» هو «**أن يكون الأصل**» المقيس عليه «**مستمراً في**» جريان «**الحكم**» عليه ـ لو قال: أن يكون حكم الأصل مستمراً «**أي غير منسوخ**» لكان أوضح وأفيد، لكنه صرفه عن ذلك جعله الأصل موضوع الحديث، فكان يلوي الكلام بتكلف على وفق ذلك.

حاصل الكلام أن الشرط الثاني هو: أن يكون الأصل حكمه مستمراً غير منسوخ، «**لأنه إذا نسخ حكم الأصل، وكان ذلك الوصف الجامع حاصلاً**» ثابتاً موجوداً فيه «**لزم**» من ذلك النسخ «**أن لا يكون ذلك الوصف علة**» وذلك «**لتخلف**» ذلك «**الحكم**» الشرعي «**عنه**» فإنه لو كان علة لذلك الحكم ما تخلف عنه، لأن

الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً «**وإذا لم يكن علة لم يصح الجمع به**» بين المقيس والمقيس عليه «**لأن ما ليس بعلة لا يقتضي**» ولا يوجب «**حكم العلة**» وهو ـ هنا ـ الجمع بين المقيس والمقيس عليه، إلا عند من يكتفي بالشبه، ويدعي بأنه كاف في القياس، وأنه لا حاجة فيه إلى العلة. وهذا الرأي مردود وضعيف، لا مبالاة به عند علماء هذا الفن. وقد أورد الآمدي هذا الشرط الذي تقدم ذكره بلفظ بيِّن واضح، فقال: «الشرط الثاني: أن يكون ـ يعني الحكم ـ ثابتاً غير منسوخ حتى يمكن بناء الفروع عليه، وإلا فبتقدير أن لا يكون ثابتاً، فلا ينتفع به ناظر، ولا مناظر، لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بناء على الوصف الجامع، وذلك متوقف على اعتبار الشارع له، فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع، فلا يكون معتبراً» (الأحكام/ شروط حكم الأصل).

ثم قال المصنف: «**فإن قلت: قد جمع بين الأصل والفرع بغير العلة**» فقد يجمع بينهما بنفي الفارق ـ مثلاً ـ «**قلنا: لا بدَّ من كون ذلك الجامع**» الذي ليس علة بذاته «**متضمناً للعلة**» ومستلزماً لها، ألا ترى أن كل ما يجمع به بين الأصل والفرع يدل على وجود علة جامعة بين الطرفين، فإذا علل بنفي الفارق ـ مثلاً ـ فما ذلك إلا دليل على وجود علة تقتضي ذلك، وبها وقع الجمع حقيقة، فالأمة ـ مثلاً ـ ورد نص شرعي يقتضي تشطير حد الزنى في حقها، فأُلحق بها العبد في ذلك وأُلغي. والفارق بينهما وهو الذكورة والأنوثة، وما ذاك إلا لوجود علة اقتضت ذلك، وهي العبودية فنفي الفارق إذا عمل به في القياس على وجه صحيح دليل على وجود العلة ومتضمن لها على الدوام، وكذلك الجمع بلازم العلة كالجمع بين النبيذ والخمر برائحة الشدة المطربة فكل لازم لا ينفك عن ملزومه. ولذلك ذكر ذلك اللازم يتضمن ذكر الملزوم، وهكذا التعليل بأثر العلة وحكمها. فكل ذلك يتضمن تلك العلة، وما ذلك كله إلا فروعها المتصلة بها.

«**أما إن لم يكن الوصف الجامع**» بين الأصل والفرع «**علة، ولا متضمناً للعلة**» فإنه «**لم يصح الجمع به**» بينهما إلا عند حشوية أهل القياس من يجمعون بأي وصف، وهؤلاء ليسوا من أهل الفقه في ورد ولا صدر.

«**واعلم أنه ينسخ حكم من أحكام الأصل**» ويبقى غيره «**فيتوهم سريان النسخ إلى**» ذلك «**الحكم**» الآخر «**الذي يطلب مثله في الفرع**» لوجود علة فيه ـ أي الفرع ـ تقتضي ذلك، فإذا توهم ذلك اعترض به على من أجرى القياس على ذلك الأصل

مطلقاً فيقع الحجاج والتناظر الفقهي بسبب ذلك.

«ومثاله» يعني مثال الحجاج الفقهي الجاري بسبب ذلك «**قول لأصحاب أبي حنيفة في أن التبييت**» أي تبييت النية وهو أن ينوي الصوم ليلاً قبل الفجر «**غير واجب في صوم رمضان**» وكذا في النذر المعين «**لأنه صوم متعين**» لله تعالى «**فلا يجب التبييت**» فيه، فمن لم ينو صيامه إلا بعد أن أصبح أجزأه ذلك ما كان قبل الزوال، فإن كان ذلك بعد الزوال فإنه لا يجزئه «**قياساً على صوم عاشوراء**» اليوم العاشر، وقيل التاسع من محرم «**فإنه لا يجب فيه التبييت للحديث الوارد**» للنية «**فيقول أصحابنا**» القائلون بأن التبييت شرط في كل صوم فرضاً كان أو نفلاً «**قد نسخ حكم الأصل**» وهو صوم عاشوراء، فقد كان فرضاً في أول السنة الثانية ثم نسخت فرضيته في السنة نفسها حين فرض صوم رمضان.

«**ومن شروط الأصل المقيس عليه أن لا يكون منسوخاً**» وقد تقدم بيان ذلك «**والجواب عند الحنفية**» عن هذا الاعتراض هو «**أن قالوا**» أي قولهم: «**إنا لم نقس الفرع**» وهو صوم الفرض المذكور «**على الأصل**» المذكور ـ وهو صوم يوم عاشوراء «**في الحكم المنسوخ**» وهو وجوب الصوم «**بل**» قسناه عليه «**في حكم آخر**» لم ينسخ وهو عدم وجوب تبييت النية فيه «**ولا يلزم من نسخ حكم الوجوب**» فيه «**نسخ عدم**» وجوب «**التبييت**» فيه «**المقيس على الأصل فيه**» بالضبط وفي ظرفية مجازية مبينة لمحل القياس في ذلك الأصل الذي ظرف مُحْتَوٍ على حكمين.

ثم انتقل المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ إلى ذكر مسألة أخرى فقال: «**ومما ينظر فيه**» بمقتضى وبيان هذا الذي نحن فيه، وهو أن نسخ حكم في أصل ـ محل ـ لا يمنع من القياس على ذلك الأصل في حكم آخر «**مسألة ظهار الأمة**» فيقرر فيها ما يقوله فيها المالكية من أن الظهار من الأمة كالظهار من الزوجة، فمن ظاهر من أمته فعليه ما على مَن ظاهر من زوجته بلا فرق، بمعنى هذا الذي يقوله المالكية في ظهار الأمة يمكن تأصيله لمقتضى هذه القاعدة ـ وهي أن نسخ حكم في أصل لا يمنع من القياس عليه في حكم آخر ـ «**فقد يقال**» في تقرير ذلك «**بأن الظهار**» وهو أن يقول الرجل لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي «**كان طلاقاً**» في الجاهلية «**مخصوصاً بملك النكاح**» أي مخصوصاً بالزوجات. فأزال الإسلام كونه طلاقاً ومحى ذلك وقضى فيه بالكفارة.

«**فلو لم ينسخ**» يعني فلو لم يزل، وكان باقياً «**لم ينعقد في الأمة ظهار**» لأنه مخصوص بالزوجات بحكم أنه طلاق «**لأن الطلاق لا ينعقد في الإماء**» لأنهن مباحات

بملك اليمين وليس بالنكاح، والطلاق تابع للنكاح فقط. «**لكنه**» الضمير يصلح أن يكون للشأن، ويصلح أن يكون للظهار - أيضاً - وهو الظاهر «**لما نسخ منه**» أي من الظهار أي من مقتضاه «**حكم الطلاق صرف**» مقتضاه «**إلى مجرد تحريم الاستمتاع**» إلى أن يقع التكفير - بمعنى أن الظهار كان يقتضي حكمين: أحدهما الطلاق، ثبت حرمة الاستمتاع به «**والاستمتاع**» أمر «**مشترك فيه**» الضمير للاستمتاع «**بين الزوجة والأمة**» أي إن الاستمتاع يشترك فيه الزوجة والأمة فإن كل واحدة منهما يستمتع بها. فإذا كان الظهار تترتب عليه حرمة الاستمتاع، فإنه يجب أن يكون ذلك شاملاً للزوجة والأمة، لأن الاستمتاع مشترك بينهما، فليس كالطلاق الذي هو خاص بالزوجات، بمعنى أن المرأة قد نسخ فيها حكم لا يمكن أن تساوي فيه الأمة الزوجة لأنه خاص بالزوجات، وهو الطلاق، لكن الحكم الذي خلفه وهو حرمة الاستمتاع يجب أن تلحق فيه الأمة بالزوجة لأن الزوجة أصل يصلح أن يقاس عليه في ذلك.

هذا الوجه الأول الذي أراد المصنف أن تقرر عليه هذه المسألة هنا. ثم أشار إلى وجه آخر لا فرق بينه وبين الأول في الحقيقة، وإنما في طريقة تقرير المسألة - فقال: «**وقد يقال: كأن للظهار حكم مخصوص وهو الطلاق، ومحل مخصوص وهو الزوجة**» لأن الطلاق لا ينعقد في الإماء «**وقد نسخ حكمه**» المذكور وهو الطلاق - يعني أزيل - «**فلا يلزم منه نسخ محله**» وهو الزوجة بل قد يبقى أصلاً صالحاً للقياس عليه، ما وجد فيه الوصف الجامع بينه وبين المقيس.

«**ألا ترى أن الإيلاء كان طلاقاً**» هذا غير بين، فإن الإيلاء في الجاهلية لم يكن طلاقاً، وإنما كان أهل الجاهلية يولون من نسائهم - يحلفون على أن لا يجامعوهن - سنة وسنتين، وغرضهم بذلك تعذيبهن وإيذاؤهن والانتقام منهن. وكذلك في الإسلام، فإن الإيلاء لم يكن طلاقاً، وإنما كان حلفاً على ترك جماع الزوجة، لكن الإسلام منع من اتخاذه ذريعة لإيذاء النساء وتعذيبهن، ولذلك وَقَّتَه، فحكم على الرجل إذا حلف على ذلك ألا يتجاوز أربعة أشهر في تركه وَطْء زوجته، فإن تعدى هذا الحد فللزوجة رفعه للحاكم، لتطلق عليه، أو ليرجع إلى ما كان عليه.

قال الفقهاء: الإيلاء: حلف الرجل على ترك وطء زوجته أربعة أشهر أو أكثر، والمصنف يقول إنه كان طلاقاً - كما تقدم - «**ثم نسخ**» كونه طلاقا «**وبقي محله**» أي محل ذلك الحكم «**وهو الزوجة - غير منسوخ**» وبذلك فإنه يصلح أن يقاس عليه، فالأَمَة تقاس على الزوجة في كلا الموضعين ما وجد الجامع بينهما، لأن الأصل

ـ الزوجة ـ صالح لذلك والنسخ الذي جرى فيه لا يمنعه من أن يكون أصلاً يقاس عليه.

ومعلوم أن الظهار من الأمَة في انعقاده بين الفقهاء خلاف، فأهل المذاهب الثلاثة، قالوا: الظهار من الأمَة لا ينعقد، ولا يصح. والمالكية يقولون: إنه ينعقد ويصح. وفي المسألة أقوال ورد فيها تفصيل بَيْن ما ينعقد فيه ذلك، وما لا ينعقد فيه.

«**الشرط الثالث**» هو «**أن لا يكون الأصل**» المحكوم عليه «**مخصوصاً بذلك الحكم**» لا يتعداه إلى غيره، فهو موقوف عليه. «**فإنه إذا كان**» ذلك الأصل «**مخصوصاً**» بذلك الحكم بطل القياس عليه «**وتعذر**» ومنع شرعاً «**إلحاق غيره**» أي غير ذلك الأصل «**به في الحكم**» أي بذلك الأصل، «**وإلا**» يتعذر «**يبطل الخصوص**» وهو أمر يمنع منه الشرع، لأن الشارع إذا خصص محلاً بحكم ثبت فيه واستقر.

«**وهذا الشرط يتفصّل إلى ثلاثة أقسام: قسم نصّ الشرع على الخصوص فيه أو ثبت الإجماع على ذلك**» وينقسم باعتبار ما فيه الخصوص، وأن حكمه لا يتعداه إلى ما سواه «**وقسم لم ينص الشارع على**» ثبوت ووجود «**الخصوص فيه إلا أنه لا يعقل معناه**» وهو أن لا ندرك مناسبة الحكم للمحل، وذلك كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة «**فتعذر**» لذلك «**إلحاق غيره به، لأجل الجهل بالمعنى**» أي المناسبة والأمر المعتبر «**الذي لأجله شرع**» ذلك الحكم «**في**» ذلك «**الأصل، وقسم عقل معناه**» وعلة حكمه «**إلا أنه فُقِد ما شاركه في ذلك المعنى**» كالنقدين عند من جعل علة تحريم الربا فيهما الثمنية.

«**فأما القسم الأول**» وهو الأصل الذي ثبت له اختصاصه بالحكم بالنص الشرعي «**فمثاله**» الذي ورد فيه «**قضاء رسول الله ـ ﷺ ـ**» أي حكمه «**بـ**» كون «**شهادة خزيمة**» بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري: صحابي من أشراف الأوس في الجاهلية والإسلام ومن شجعانهم المقدمين، قتل ـ رضي الله عنه ـ في صفين، وهو يقاتل مع علي ـ رضي الله عنه ـ سنة سبع وثلاثين «**وحده**» شهادة كاملة. روى أبو داود وأحمد والبغوي: أن يهودياً جاء يتقاضى النبي ـ ﷺ ـ فقال له النبي ـ ﷺ ـ: «قد قضيتك» فقال اليهودي: «بينتك» فجاء خزيمة بن ثابت وقال: «أشهد أنه قضاك» فقال له النبي ـ ﷺ ـ: «وما يدريك» فقال: «إني أصدقك بأعظم من ذلك بخبر السماء» فأجاز رسول الله ـ ﷺ ـ شهادته بشهادة رجلين». وهذا اللفظ لفظ البغوي «في شرح السنة». وهذا الحكم انفرد به خزيمة، فلم يكن لأحد سواه «**فإنه كان مخصوصاً به، ومشتهراً به من بين الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ**» فكان إلحاق غيره

به ممنوعاً، لأنه سيزيل تلك الخصوصية له «**ولأنه لو ألحق به غيره لجرى القياس في كل شاهد**» وألحق به بجامع الصدق ـ مثلاً ـ أو الإيمان، أو ما شابه ذلك فيكتفى في الشهادة بشاهد واحد، فإذا فعل ذلك «**بطل اعتبار العدد في الشهود**» فيسوى بين الشاهد الواحد والشهود، والشارع قد اعتبر العدد في الشهادة، كما وردت بذلك النصوص الشرعية، فإلغاء ما اعتبره الشارع لا سبيل إليه.

«**وكذلك**» على غرار المثال السابق «**قوله ـ ﷺ ـ لأبي بردة**» بن نِيار ـ واسمه هانىء بن نيار بن عمر البلوي ـ حليف الأنصار «**في العناق**» التي ذكر أنها عنده في قصة سيأتي ذكرها ـ إن شاء الله تعالى ـ والعَناق ـ بفتح العين ـ: الأنثى من المعزاة إذا أتت عليه سنة. والوارد في هذا الخبر «**عناق جذعة**» وهي التي لم يتم لها سنة «**تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك**» متفق عليه، ولفظه عن البراء بن عازب قال: «ضَحَّى خال لي يقال له: أبو بردة قبل الصلاة، فقال له رسول الله ـ ﷺ ـ: شاتك شاة لحم، فقال: يا رسول الله، إن عندي داجناً جذعة من المعز، فقال: اذبحها، ولا تصلح لغيرك. ثم قال: من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه، وأصاب سنَّة المسلمين»ـ وقد روي هذا الحديث بألفاظ أخرى، «**وكاختصاص سالم**» مولى أبي حذيفة ـ واسمه سالم بن عتبة بن ربيعة: أحد السابقين الأولين ـ «**بالرضاع**» يعني بإثبات الحرمة برضاعه من سهلة بنت سهيل بن عمرو «**وهو كبير**» هذا الحديث رواه مسلم وأبو داود وأحمد والحاكم والطبراني، ولفظ مسلم عن عائشة: أن سالماً كان مع أبي حذيفة، فأتت سهلة بنت سهيل بن عمرو رسول الله ـ ﷺ ـ فقالت: إن سالماً بلغ ما يبلغ الرجال، وإنه يدخل عليَّ وأظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً. فقال: أرضعيه تحرمي عليه». هذا ما يتصل بشأن رضاع سالم هذا.

ثم قال المصنف: «**حتى إنه كان يدخل على عائشة ـ رضي الله عنها ـ من غير حجاب**» هذا حديث آخر أمره منفصل عن أمر الحديث الأول، وهذا الحديث فيه نقض لما استدلّ به عليه، والمصنف خلط بين حديثين مختلفين هنا. وكون سالم هذا يدخل على عائشة ـ رضي الله عنها ـ ترى أن إرضاع الكبير يثبت الحرمة. روى مالك في «الموطأ» عن ابن شهاب أنه سئل عن رضاعة الكبير، فقال: أخبرني عروة بن الزبير «أن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وكان من أصحاب النبي ـ ﷺ ـ، وكان قد شهد بدراً كان تبنى سالماً الذي يقال له سالم مولى أبي حذيفة، كما تبنى رسول الله ـ ﷺ ـ زيد ابن حارثة، وأنكح أبو حذيفة سالماً، وهو يرى أنه ابنه وأنكحه بنت أخيه فاطمة بنت

الوليد بن عتبة بن ربيعة، وهي يومئذ من المهاجرات الأوَّل، وهي يومئذ من أفضل أيامي قريش، فلما أنزل الله في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزله فقال: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾[1] رد كل واحد من أولئك إلى أبيه، فإن لم يعلم أبوه رد إلى مواليه، فجاءت سهلة بنت سهيل، وهي امرأة أبي حذيفة، وهي من بني عامر من لؤي إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقالت: يا رسول الله، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليَّ، وأنا فضل وليس لنا إلا بيت واحد ماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ـ ﷺ ـ فيما بلغنا: «أرضعيه خمس رضعات، فيحرم بلبنها». وكانت تراه ابناً من الرضاعة فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين، فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصدِّيق، وبنات أخيها أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال، وأبى سائر أزواج النبي ـ ﷺ ـ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن: لا والله ما نرى الذي أمر به رسول الله ـ ﷺ ـ بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله ـ ﷺ ـ في رضاعة سالم وحده، لا والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد. فعلى هذا كان أزواج النبي ـ ﷺ ـ في رضاعة الكبير. وهذا على أن عائشة كانت ترى أن رضاع الكبير تثبت به الحرمة، وأزواجه ـ ﷺ ـ يخالفنها في ذلك. والمصنف استدلّ بالحديث السابق أن سالماً مخصوص بالحكم، لكنه خالطه بهذا الحديث، وهو مفصول عنه، وهو حديث يدل على خلاف ما ساق المصنف له، وهذا المثال الأخير ـ وهو اختصاص سالم بما ذكر ليس مثل المثالين السابقين فهما ـ أي أبو بردة، وخزيمة ـ ثبت فيهما الاختصاص بالحكمين المذكورين، وأما سالم فإن من العلماء من يرى بأنه مختص بما ذكر.

واعلم أن هذه الأحكام الخاصة بمحالها تسمى بقضايا الأعيان «**وفي هذا**» أي أمثلةٌ من حيث إنه مختص بمحله وأنه لا يقاس عليه «**ما اختص به رسول الله ـ ﷺ ـ من الأحكام**» كجمعه لأكثر من أربع زوجات في عصمته، وقضاء دين الميت المعسر، وحرمة إمساك كارهته، ذلك مما يعد من خصائصه وكل ذلك مختص به «**ولا يلحق به غيره فيها**» على الإطلاق «**وقد اختلف في فروع بناء على**» الاختلاف في «**أنه**ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**مختص بتلك الأحكام**» الجارية في تلك الفروع، فمن قال: أن ذلك مختص به، منع القياس عليه ـ ﷺ ـ فيها.

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 5.

«**من ذلك**» الخلاف المبني على ما ذكر «**الخلاف**» الواقع بين الفقهاء «**في جواز العقد في النكاح**» «**في**» ظرفية بين بها محل العقد، فكأنه قال: العقد الذي يحصل بين الناس في النكاح لا العقد الذي بينهم في البيع ـ مثلاً ـ وأَبْين من هذا ما لو قال: عقد النكاح «**بلفظ الهبة**» بأن يقول الأب ـ مثلاً ـ: وهبت لك ابنتي «**فالشافعية تمنع منه**» وتقول إن هذا اللفظ لا ينعقد به النكاح ولا يصح به «**وترى أنه**» لفظ عقد النكاح به «**مختص بالنبي ـ ﷺ ـ بدليل قوله ـ تعالى ـ**: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]» فالمؤمنون ليس لهم هذا الذي له ـ عليه الصلاة والسلام ـ هنا مطلقاً «**والحنفية يردون ذلك**» الذي هو خالص له ـ عليه الصلاة والسلام ـ دون المؤمنين «**إلى سقوط المهر**» عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في هذا النكاح «**لأن به**» بسقوط المهر ورفع وجوبه عنه «**يظهر الشرف**» وعلو المنزلة، كما يظهر به ـ أيضاً ـ «**ورفع الحرج**» عنه ـ ﷺ ـ وهذه نعمة والله لا يمن على عباده إلا بما هو نعمة، وهي في ذلك جلية «**بخلاف الاختصاص بلفظ يوجد ما يقوم مقامه من الألفاظ**» ويغني عنه، وبذلك فإنه لا مزية في اختصاصه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بذلك «**والشافعية ترى اختصاصه ـ ﷺ ـ باللفظ تبعاً لاختصاصه بمعناه**» وما يفيده من حكم.

«**ولأجل ذلك**» وهو تردد النظر في هذا الحكم بين كونه خاصاً به ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وبين كونه يشمل أمته ويسري عليهم كما يسري عليه ـ ﷺ ـ «**اختلف فيه**» أي في جواز النكاح باللفظ المذكور «**عندنا في المذهب على قولين**» فذهب بعضهم كابن القاسم والقاضي عبد الوهاب وأبو الحسن إلى أنه ـ أي لفظ الهبة ـ ينعقد به النكاح، وذهب المغيرة بن عبد الرحمٰن المخزومي إلى أنه لا ينعقد به. والمشهور عندنا أن لفظ الهبة إذا قورن بذكر الصداق ينعقد به النكاح.

«**ومن ذلك**» الذي اختلف فيه ـ أيضاً ـ هل هو خاص به ـ عليه الصلاة والسلام ـ أم لا «**جواز جعل عتق الأمَة صداقها، فإن ذلك عندنا من خواصه ما لا يلحق به غيره**» فلا يجوز لأحد أن يجعل عتق الأمة صداقها. وهذه المسألة والتي قبلها تقدمتا «**وأمثال هذا القسم كثير**» وفيما ذكر ما يفي بغرض التمثيل.

هذا إذا كان النزاع واقعاً في كون حكم ما مخصوصاً به ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**أما إذا وقع النزاع بين الخصمين في كون الأصل**» أي محل الحكم «**مخصوصاً**

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 50.

**بالحكم**» الوارد فيه لا يشاركه فيه أحد «**فإن الظاهر**» من ذلك الذي يقتضيه كون الأصل في الأحكام أن تعمّ المكلفين «**حمله على عدم الخصوص**» ويستمر على ذلك «**حيث يثبت الخصوص**» في ذلك «**بنص**» شرعي «**أو إجماع**» ينعقد على ذلك.

«**ومن ذلك**» الذي اختلف فيه الأعرابي الذي وقصته ناقته ـ رمته وكسرت عنقه ـ عند الصخرات بعرفة، فأمر رسول الله ـ ﷺ ـ أن لا يُستر رأسه ولا أن يُمَسَّ طيباً، فقد اختلف في اختصاص هذا الأعرابي ـ الأصل هنا ـ بهذا الحكم المذكور، أم لا. وعلى أساس هذا الاختلاف وقع «**اختلاف العلماء في الإحرام هل ينقطع**» حكمه عن المحرم ويرتفع «**بالموت**» فيعامل من مات وهو محرم كما يعامل غيره، «**أو لا**» ينقطع بالموت، وإنما يبقى على إحرامه. في ذلك خلاف «**وينبني عليه**» أي على هذا الخلاف الخلاف في «**جواز تَطْيِيبِ**» وتكفين «**المحرم إذا مات**» فمن قال: إن الموت يقطع حكم الإحرام قال: إن من مات وهو محرم يكفن في كفن الموتى العادي ويطيب، ولا فرق بينه وبين غيره في ذلك. ومن قال: الموت لا يقطع ولا يرفع حكم الإحرام قال: إنه لا يطيب ولا يكفن إلا في ثيابه التي مات فيها.

وكذلك اختلفوا في قتلى أُحد هل ترك غسلهم وتركهم في ثيابهم ودمائهم خاص بهم ـ وهو ما حكم به ـ عليه الصلاة والسلام ـ في حقهم ـ أم ذلك لا يخصُّهم بل هو عام لكل شهيد، على هذا الاختلاف بني «**واختلافهم في الشهيد**» يعني شهيد المعترك «**هل يغسل ويصلى عليه**» كغيره «**أو لا**» يغسل ولا يكفن؟ من رأى أن هذا الحكم النبوي في شهداء أُحد خاص بهم، قال: الشهيد من غير هؤلاء يغسل ويصلى عليه. ومن رأى أن ذلك غير خاص، ذهب إلى أن هذا الحكم يعم كل شهيد، فلا يغسل الشهيد ولا يصلى عليه.

ثم أورد المصنف دليل الأصل الأول ـ الميت في الإحرام ـ فقال: «**وقد ورد في الخبر: أن أعرابياً وقصت به ناقته، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: لا تخمروا رأسه ولا تَمَسُّوه طيباً فإنه يُبعث يوم القيامة ملبّياً**» أخرجه الجماعة عن ابن عباس. وللنسائي عنه: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «اغسلوا المحرم في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».

ثم أورد دليل الأصل الثاني فقال: «**وقال رسول الله ـ ﷺ ـ في**» شأن «**قتلى أُحد: زملوهم بكُلومهم**» جمع كَلم ـ بفتح الكاف ـ وهو الجرح «**ودمائهم فإنهم يُبعثون يوم القيامة وجراحهم تَثْعَبُ**» أي من تثعّبَتْ لِثّتُه بالدم إذا سالت «**دماً اللون**

**لون دم والريح ريح مسك»** لم أجد في قتلى أُحد حديثاً بهذا اللفظ. وفي «شرح السنة» للبغوي: وروي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: أمر رسول الله ـ ﷺ ـ بقتلى أُحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم» وهذا الحديث رواه ـ أيضاً ـ أبو داود وابن ماجه.

وقد اختلف في هذين الحكمين الواردين في هذين الحديثين والأحاديث الأخرى الواردة في معناهما، وهما حكم ذلك الذي مات وهو محرم، وحكم قتلى أُحد هذا، هل هما مختصان بمحليهما أو لا ـ «**فالحنفية ترى أن ذلك**» الحكم الأول الوارد في الحديث الأول «**مخصوص بـ**»ذلك «**الأعرابي**» والحكم الثاني الوارد في الحديث الثاني مخصوص «**بشهداء قتلى أُحد**» وبناء على هذا «**فلا يلحق بهم غيرهم**» فلا يلحق بذلك المحرم شخص آخر وهو محرم ولا يلحق شهيد آخر بشهداء أُحد في هذا الذي ورد فيهم من حكم.

«**والشافعية ترى أن ذلك**» الحكم «**غير مخصوص بهم فيلحقون بهم غيرهم**» ويحكمون عليهم بمثل حكمهم. فالشهداء عندهم جميعاً حكمهم حكم شهداء أُحد المتقدم، وكذلك من مات وهو محرم فحكمه حكم ذلك الأعرابي الذي توفي وهو محرم، بلا فرق.

«**وأما أصحابنا المالكية ففصلوا**» في هذا المقام، فالشهداء عندهم حكمهم كحكم شهداء أُحد المذكور، وأما من مات محرماً فإنه يغسل ويكفن ويطيب ويصلى عليه كغيره من الناس بلا فرق «**ورأوا أن حديث الأعرابي مخصوص فلا يلحق به**» أي بذلك الأعرابي «**غيره**» ممن مات وهو محرم، ورأوا أن «**حديث الشهداء**» حكمه «**عام**» فجميع الشهداء في ذلك الحكم سواء.

«**القسم الثاني**» مما يكون فيه الأصل مخصوصاً بالحكم «**وهو ما لا يعقل معناه**» أي مناسبة الحكم للمحل «**فمثاله: معظم التقديرات**» كتقدير نصاب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وأعداد الركعات «**فإنها غير معقولة المعنى**» فإنه لا يعلم لماذا هي هكذا ولم حددت بأعداد ومقادير معينة، ولم لم تكن أكثر من ذلك أو أقل منه. ولما لم تُعلم حكمة ذلك ولا علته. بقيت تلك الأصول ـ التقديرات ـ مخصوصة بأحكامها «**فلا يقاس عليها**» غيرها ـ وإن كان البعض يستثني من ذلك الحدود والكفارات، ويجري فيها القياس ـ وسيأتي ذكر ذلك ـ.

«**فإن قيل**» هذا الذي ذكرت مخالف لما يمشي عليه الفقهاء في بنائهم للفروع

الفقهية، فأنتم **«قد قستم تقدير الصداق»** وحده **«على تقدير»** وحد **«نصاب»** أي قدر ما تقطع به اليد في **«السرقة و»**كذلك **«قستم تحديد اليد بالكوع في التيمم على تحديدها»** أي اليد به ـ أي بالكوع ـ **«في القطع»** لها **«بالسرقة ـ على مشهور المذهب»** أي على القول المشهور في مذهبكم ـ لم أظفر بمن قال من المالكية بخلاف هذا القول ـ **«وذلك»** كله **«تقدير ثبت»** وتحديد **«بالقياس»** على ما لا يعقل معناه من تقدير شرعه الشارع لحكمة لا يعلمها إلا هو.

**«قلنا: ليس ذلك»** الذي بني عليه ما ذكرتم **«قياساً»** فهذان الفرعان ـ تحديد اليد في التيمم، وتحديد أقل الصداق ـ لم يبنيا عندنا على القياس **«وإنما»** الذي عمل به في ذلك **«هو استشهاد»**ـ التاء والسين للطلب ـ يعني طلب شهادة الشارع **«على»** بيان **«أقل ما هو معتبر»** عنده والعمل بذلك ـ هذا ما ظهر لي، والله أعلم.

**«وتقريره»** أي هذا الأصل ـ يعني تقرير سبيل وطريقة العمل به في هذين الفرعين هو **«أن الشرع أوجب»** إعطاء **«المال في النكاح، فقال ـ تعالى ـ:** ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾[1] **وذلك»** الإيجاب المذكور فيه **«إظهار لخطَر»** أي رفعة قيمة وعظم قدر **«النكاح»** لأن نية استباحة عضو **«و»**الشيء ذو **«الخطر»** والقدر العظيم **«لا يَحْصُل»** ولا يستباح إذا أبيح أن يستباح ـ **«بأقل»** وأدنى **«ما يسمى مالاً ـ فإن الفلس»** الواحد **«والحبة»** الواحدة من قمح أو شعير ـ مثلاً ـ **«يصدق على كل واحد منهما»** أنه **«مال»** لكن ما له شأن وقدر لا يحصَّل بمثل ذلك **«ولا بد»** في تشريع ما يحصل به **«من اعتبار ما له خطر»** قدر معتبر **«وبال»** شأن في ذلك **«وذلك»** أي ما يعد ذا خطر وبال في المال **«مختلف شرعاً وعرفاً»** أي في العرف والشرع ـ يعني أن ما له خطرٌ وبالٌ في العرف قد لا يكون كذلك في الشرع يكون في العرف على خلاف ذلك ـ **«فوجب الرجوع فيهما»** أي في أقل ما يسمى مالاً وهو لا خطر له ولا بال **«إلى الشرع إذ هو الموجب لأصل المال»** أي للمال أصلاً **«في النكاح تشريعاً له»** قيد في الإيجاب، يعني: أن الشرع هو الذي أوجب المال في النكاح أصلاً حال كون ذلك الإيجاب تشريعاً، وأمراً لازماً يجب اتباعه، فإن كان أحد قبل الشرع يعطي المال في النكاح فإن ذلك لم يكن طريقة لازمة وشريعة متبعة، وإنما كان يفعل ـ إن فعل ـ عن رضى نفس وطيب خاطر، فلما جاء الشرع شرع إعطاء المال في النكاح موجباً له

(1) سورة النساء، الآية: 24.

«فوجب» بناء على ذلك «اعتبار أقل» وأدنى «الأموال التي جعل الشرع لها خطراً» وبالاً «ولا» يوجد ما له خطر وبال في ميزان الشرع وهو «أقل من نصاب السرقة» وهو ربع دينار «فإن اليد ذات خطر» شأن وقيمة «فلما قطعت في ربع دينار» يعني حكم الشرع بقطعها في ربع دينار ـ و«في» سببية ـ أي بسبب سرقة ربع دينار «دل ذلك» الحكم الشرعي «على أن ربع دينار له خطر. ولما لم نجد أقل منه يشهد الشرع بخطره علمنا أن أقل الأموال التي لها خطر في الشرع» هو «ربع دينار، فلذلك حددنا به المهر» فأخذنا بذلك وعملنا به في النكاح.

«وأما» مأخذ ومدرك «تحديد اليد» في التيمم «بالكوع فإنه ليس بقياس ـ أيضاً ـ بل أخذ» من مأخذه «بتلك الطريقة» التي أخذ بها من مأخذه تحديد أقل المهر في ربع دينار «نفسها، فإن اليد مطلقة» غير مقيدة بحد معين، وبذلك فإنها «تقبل التحديد بحدود كثيرة» فإنها تقبل أن تحد بالكوع، وهذا هو الأشهر فيها. كما تقبل أن تحد بالمرفق، وأن تحد بالمنكب «فكان أصل تحديدات اليد إنما هو بالكوع» فلم يكن بالمرفق ولا بالمنكب، فعلمنا أن أقل ما يطلق عليه اسم اليد هو ما حد منها بالكوع، وإن ذلك أقل ما يعتبر في مسماها.

«فلذلك» الذي تقدم من أقل ما يعتبر في مسمى اليد ما حد منها بالكوع «تحدد به» أي بالكوع في التيمم «اليد في الإجزاء» فيقال: التيمم إلى الكوع يجزىء «عندنا على» القول «المشهور» وعليه مشى خليل في «المختصر» فقال: «ولزم تعميم كفيه لكوعيه». وذهب محمد بن عبد الحكم وابن نافع إلى أن مسحهما يكون إلى المرفقين، وهو قول ضعيف عندنا «وحكمنا عليه بالإعادة» ندباً «في الوقت» وقت تلك الصلاة المتيمم لها، فإن فات وقتها أعاد التيمم وحده. ففي «المدونة»: «إن تيمم إلى الكوعين أعاد التيمم والصلاة في الوقت، فإن خرج الوقت أعاد التيمم وحده فقط». وقد بيَّن المصنف علة ذلك فقال: «طلباً للكمال» في العبادة والإسباغ لها.

هذا الذي ذكره المصنف من إعادة من تيمم إلى الكوع خلاف المشهور في المذهب، فالمشهور فيه أنه لا إعادة عليه مطلقاً.

«وأما القسم الثالث» من الأصل المخصوص بالحكم «وهو ما عقل معناه» وأدركت مناسبة الحكم فيه للأصل «إلا أنه لا يظهر له في الشرع» أي فيما شرعه الله لعباده من عبادات وعادات أي معاملات. ويمكن أن يكون معنى قوله «الشرع» ـ هنا ـ الطريقة التي يبني بها الشارع أحكامه ويشرع بها شريعته، وحينئذ تكون «في» بمعنى

الباء «ما» أي نظير وشبيه «**يشاركه في ذلك المعنى**» الذي اعتبره الشارع فيه بالذات. وبذلك يكون معنى كلامه: «لا يظهر فيما شرعه ـ سبحانه وتعالى ـ لعباده من عبادات ومعاملات نظير. ويصح أن يكون لا يظهر له بالطريقة التي يبني بها الشارع الأحكام ويسن بها الشارع نظير. والمؤدى واحد باعتبار أن هذا الوجه يستلزم ذاك لأنه إنما لم يظهر ذلك النظر في الشريعة لأن الطريقة التي تبنى بها الأحكام فيها تقتضي عدم ظهوره فيها.

وإنما لم يظهر ذلك النظير لأن في ـ الوصف المناسب ـ الذي اعتبره الشارع في الأصل حاله يمنع من ذلك «**فإنما أن يكون ذلك المعنى**» وصفاً مناسباً «**بسيطاً**» أي ذا طبيعة خاصة لا يمكن أن يشاركه فيها هي بذاتها شيء آخر. وإذا اقتضت العادة أن لا يكون لذلك الضرب نظير، فالشريعة لا بدَّ أن تبنى على ذلك ولا يمكن أن يسار فيها على خلاف ما هو مستحيل في العام. وعلى هذا يقرر هنا أن نظير هذا الضرب وهو ملحق به بالقياس لا يظهر في الشرع، لأن طريقة بناء الأحكام فيه تقتضي أن لا يظهر فيه، لأنها لا يُلحق فيها النظير بالنظير إلا إذا تحقق أنهما نظيران حقيقة على الوجه المعتبر في هذه الطريقة التي لا تحكم على الأشياء إلا بما هي عليها.

«**وإما أن يكون**» ذلك المعنى «**جملة**» أي طائفة «**معان**» أوصاف مناسبة، وأنت إذا بحثت وسألت عن هذه المعاني هل توجد في فرع واحد لتلحقه بهذا الأصل فإنه «**لا يوجد جميعها**» أي لا توجد مجتمعة كلها «**في فرع واحد**» وإنما توجد مفرقة في مواطن مختلفة. وطريقة معرفة ذلك الاستقراء.

ثم انتقل المصنف إلى التمثيل لذلك فقال: «**أما الأول**» وهو ما فيه معنى ـ وصف مناسب ـ بسيط «**فكالسفر فإنه مشتمل على نوع**» خاص «**من المشقة معقول يناسب القصر**» أي قصر الصلاة، لأن فيه التيسير، والمشقة تجلب التيسير «**ولا يشاركه غيره من الصنائع**» التي فيها المشقة «**في ذلك النوع من المشقة المناسبة للقصر**» وبناء على ذلك «**فلا يلحقه غيره فيه**» أي في القصر. وإنما يبقى القصر مخصوصاً به.

«**وأما المرض فإنما ثبت فيه**» جواز «**الفطر**» أو وجوبه إن خيف من الهلاك، ولم يردّ أن للمريض أن يقصر الصلاة بسبب مرضه «**والجمع**» والاتحاد الذي حصل بين جواز أو وجوب فطر المسافر وفطر المريض إنما كان «**بالنص**» وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] «**لا بالقياس**».

---

(1) سورة البقرة، الآية: 184.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر حكمة كون المريض لم يخفف عنه بالقصر، فقال: «**وأما القصر**» للصلاة «**فإن مشقة المرض لا تناسبه**» يعني لا تناسب التيسير به، لأن كل مشقة إنما يناسبها تيسير يرفعها أو ينقص من تأثيرها. والتيسير الذي تجلبه المشقة إنما هو من ذلك الصنف. فمشقة المرض لا تناسب القصر «**بل تناسب**» ما ورد لأجلها شرعاً وما جلبته وهو «**التخفيف على المريض بمشروعية**» جواز «**الجلوس**» فيما وجب فيه القصر «**والإيماء**» الإشارة إلى ما تعذر فعله أو عسر من ركوع وسجود «**في الصلاة**» فرضاً كانت أو نفلاً.

«**ومن أمثلة هذا القسم**» أيضاً «**الشفعة**» ـ وأخذ الشريك اختياراً ما باعه شريكه بالثمن الذي باعه شريكه ذاك، وتفاصيل ذلك في كتب الفروع ـ «**في العقار**» وهو الأرض وما اتصل بها من بناء ينقسم على المشهور وشجر «**فإنها**» أي الشفعة «**معقولة المعنى، وهو لحوق نوع من الضرر للشريك في العقار**» وهذا النوع من الضرر «**لا يشترك فيه مع العقار غيره**» مما يقع فيه الشركة بين الناس وإن كان الضرر يحصل على من شارك فيه ببيع أحدهم أو أحدهما حصته فيه. وأما الشفعة في الدَّين التي نقل عن مالك أنه يقول بها، فإن ذلك عنده إنما يكون لضرورة العداوة ونحو ذلك.

قال الإمام القرافي في «الذخيرة»: «قال مالك: لا شفعة في الدين إلا لضرورة عداوة ونحوها». وقال ـ أيضاً ـ: «قال ابن يونس عن مالك: إلا أن يبيع الدين من عدوه أو نحوه فهو أحق لنفي الضرر. ولأن المكاتب أحق بما يباع به من كتابته» (كتاب الشفعة).

«**ومن أمثاله**» أي هذا القسم ـ أيضاً ـ «**ابتداء المدعين**» أولياء القتيل المدعين للقتل «**في القسامة**» وصورتها: إن يوجد قتيل بموضع لا يعرف قاتله، ولا توجد بينة تدل على مَن قتله. ويدعي وليه قتله على شخص أو جماعة ويوجد لوث (قرينة) يشعر بها على أن ذلك الولي صادق في دعواه. فيبدأ الولي فيحلف خمسين يميناً، ويثبت القتل على من ادعاه عليه ولا يقتل بالقسامة إلا واحد، «**بالأيمان**» جمع يمين، وهو الحلف «**تحصيناً للدماء**» وحفظاً لها، وتغليظاً في حقنها وذلك شرع «**لغلبة الخفية**» أي الستر والإخفاء «**والغيلة**» ـ بكسر الغين ـ الخدعة، والإتيان من جهة الغفلة «**في القتل بحيث يعسر الإشهاد**» على ذلك، والاطلاع عليه «**والقاتل يستخف الأيمان**» يعدها سخيفة سهلة الفعل، فلو وقع الابتداء به في القسامة

لحلف، لأنه يستخف ذلك ويستسهله «كما يستخف القتل» ويستسهله «ويصر على الإنكار» لكونه القاتل «في غالب الأمر» أي الحال. فالقاتل غالب أمره وحاله هو ذاك. «فلذلك ابتدأ المدعون» للقتل «في القسامة بالأيمان» يعني أن الشارع أعطاهم هذا الحق، وهو أن يبدؤوا بالأيمان في هذا المقام. ولو أعطى هذا الحق للقتلة لما تعذر عليهم القتل في خفاء ثم يحلفون.

قال العلامة العضد: «والألم يتعذر لأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين، والأشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف حلفة واحدة. فروعيت المصلحتان (يعني مصلحة حفظ الدماء من الطرفين) ولا نظير له» (شرح العضد على مختصر الحاجب/ القياس).

«وقد يكون هذا النوع مما يجتمع فيه عدة» معانٍ وأوصاف «مناسبات» للحكم «فيكون» ذلك «من» القسم «الثاني» الموالي، المتبع لهذا بقوله: «وأما» القسم «الثاني» من قسمي ما عقل معناه لكن لا نظير له «وهو ما تجمع» والتقى «فيه عدة مناسبات لا تجتمع في غيره فكضرب الدية» يعني فمثاله ضرب الدية «على العاقلة» وهم العصبة والقرابة من جهة الأب الذين يعطون دية الخطأ والآباء والأبناء منهم عند المالكية «في قتل الخطأ فإنه معقول المعنى» معلوم الحكمة «ولذلك كانت تفعله الجاهلية» يعني أهل الجاهلية «قبل ورود الشرع» لأنه كان مبنياً عندهم على التحسين العقلي، ولما جاء الشرع بقي العمل به مستمراً «وكان الشرع مقراً» مثبتاً «له» فلم يزله لما بني عليه من مصلحة معتبرة شرعاً.

«ووجه المصلحة فيه أن الحاجة مست إلى مخالطة السلاح و» مصاحبته وإلى تعلم الحرب والطعان» فعال من طاعن «والضراب» تبادل الضرب «بها» وكان تحصيل معرفة ذلك وتعلمه أمراً مرغوباً فيه فشرعت الأسباب الموصلة إلى ذلك «حتى أبيح الصيد من غير ضرورة ولا حاجة» لما يصاد «بل لما في ذلك من حصول آلة الحرب» التي يتوقف عليها خوضها على الوجه المطلوب، والمقصود بآلة الحرب ـ هنا ـ المهارة والقدرة.

«ولما كانت النفوس خطيرة» عظيمة القدر والشأن «لا تهدر» أي لا تبطل ولا يسقط حقها بلا قصاص ولا دية «ولم يتعمد القاتل» أن يرتكب «جريمة القتل» فلو أقدناه» قتلناه ـ والقود قتل النفس بالنفس ـ «به» أي بالقتيل «أو حملناه» أوجبنا إعطاء «المال» أي مال الدية «عليه» وحده «لقطع» أي لقطع الناس «مخالطة السلاح»

ولتَجُنِّب حمله «حسماً» قطعاً ومنعاً «لما يتوقع منه» من «ذلك. فكان من النوع السديد» أي الموصوف بالسداد، والسداد الإصابة في الرأي والتدبير، وأصله الإصابة في الرمي «ضرب الدية على العاقل» وإيجابها عليها «إذ لا كبير حيف» أي ظلم «عليهم في ذلك لخفتها» أي الدية «عليهم بالتوزيع مع أن ذلك» العطاء والبذل «ينجبر» أثره في أموالهم ونفوسهم «بما بينهم من التعاضد» والتعاون «والتناصر الذي جبلت عليه القبائل فيما بينها.

ولهذا المعنى أيضاً» وهو رعاية حاجة الصبيان إلى الاختلاط والتجمع، لأنهم لا غنى لهم عن ذلك ولا مفر لهم منه، ورعاية حقوق النفس وعظم أمرها «أجازت السنة شهادة الصبيان» بعضهم على بعض «في» محل «اللعب» أي لعبهم. ولعل المصنف أراد بالسنة ما روي عن عبد الله بن الزبير، وما روي عن القاضي شريح من أنهما يقولان بشهادة الصبيان بعضهم على بعض، والمعروف عند المالكية أن شهادة الصبيان بعضهم على بعض مقبولة في قتل أو جرح بلا قسامة في شهادتهم، إذ لا قصاص عليهم، وإنما عليهم الدية في العمد والخطأ، ويشترط فيمن يشهد منهم على ذلك أن يكون حراً، مميزاً يضبط ما يقول، ويفهم ما يقال، وأن يكون ذكراً، وأن لا يكون قريباً للمشهود، وأن لا يكون عدواً للمشهود عليه، وأن لا يختلف مع غيره في تعيين القاتل أو الجارح، فإن الصبيان إذا اختلفوا سقطت شهادتهم. كما يشترط فيهم أن لا يتفرقوا فإن تفرقوا لا تقبل شهادتهم لأن تفرقهم مظنة تعليمهم. هذا ما شرطه المالكية في شهادة الصبيان.

وهم ـ أي المالكية ـ لم يجيزوا شهادتهم في الحقوق والأموال لأن الضرورة لا تدعو إلى ذلك، وإنما أجيزت فيما تقدم لما ذكره المصنف من الضرورة والحاجة، وقد بين ذلك.

ثم قال: «وأمثال هذا» الذي ذكر من الأمثلة «كثير» وذو المنة في النظر لا يعتاص عليه ملاحظة هذه الأمثال في مواطنها «فهذا معنى» وبيان «هذا الشرط الثالث، ويعبر عنه الأصوليون: بأن لا يكون معدولاً به عن سنن» طريق «القياس» المعمول به فيه والمعتبر فيه. يقال: عدل بالشيء إذا أماله. والمعنى بين.

«الشرط الرابع» من شروط الأصل «أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً عن أصل آخر» لأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً

بلا فائدة، ولذلك يستغنى عنه بقياس الفرع الثاني عن الأصل الأول. وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني لعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم.

**«واعلم أن هذا الشرط قد اعتبره الأصوليون»** يعني جمهورهم **«ونقلوا»** يعني ونقل أهل العلم ـ فالواو هنا للاستئناف، والمراد بالناقلين دلَّ عليه المقام **«عن الحنابلة وأبي عبد الله البصري»** أحد الأصوليين الكبار **«من المعتزلة»** وعن الفخر الرازي والشيخ أبي إسحاق الشيرازي **«أنه ليس بشرط»** لأن الفرع لما ثبت الحكم فيه بالقياس صار أصلاً في نفسه فجاء أن يستنبط منه معنى جامعاً، ثم يقاس عليه كالأصل الثابت بالنص **«وهو عندنا في المذهب»** أي في مذهبنا المالكي **«ليس بشرط»** ولم يخالف في ذلك من المالكية إلا الصيرفي ـ على ما قيل ـ **«بل يجوز عندنا القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس على أصل آخر»**. قال الباجي: إذا ثبت الحكم في فرع بالقياس على أصل جاز أن يجعل هذا الفرع أصلاً لفرع آخر يقاس عليه بعلة أخرى. (أحكام الفصول/ القياس).

**«ومثاله»** يعني مثال قياس فرع على أصل ثبت حكمه بالقياس **«قياس جمهور أصحابنا قول القائل لزوجته: أنت طالق رأس الشهر»** على نحو **«أنت طالق بعد سنة»**ـ مثلاً ـ مما فيه تعليق الطلاق على محقق، وهو مما يفيد الطلاق ناجزاً حال التعليق عند المالكية إن كان مما يشبه بلوغهما إليه.

**«ثم إنهم يحتجون على»** صحة وشرعية **«حكم الأصل»**ـ وهو **«أنت طالق بعد سنة»**ـ على ما اخترت هنا **«بقياسه على نكاح المتعة»**. قال الدسوقي: «إن كان كل من الزوجين يبلغ الأجل ظاهراً صار شبيهاً بنكاح المتعة من كل وجه» (حاشية الدسوقي على شرح الدردير على مختصر خليل/ الطلاق).

وإنما جعلت الأصل الذي تقاس عليه **«أنت طالق بعد شهر»** هو **«أنت طالق بعد سنة»** لأني رأيت فقهاءنا المالكية يقيسونه على المتعة صراحة. وأما كلام المصنف فلم يردّ فيه مثال لذلك في النسخ التي بأيدينا، ولعله قد أسقط منها بفعل النساخ.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر علة تحريم المتعة ـ وهي الزواج الموقت باتفاق الزوجين ـ فقال: **«والعلة في ذلك»** أي في تحريم المتعة **«أن المعنى»** والغرض **«المقصود من النكاح هو المودة وحسن الألفة»**ـ بضم الهمزة ـ الأنس **«والعشرة»** أي المعاشرة **«لا يفضي»** أي لا يوصل **«إليه النكاح إلا بالتأبيد أما مع توقع الفراق»** وانتظاره **«عند حصول الأجل»** الذي علق النكاح به **«قطعاً، أو ظناً، فذلك مخل»** أي مُذهب

«**لما يقصد من النكاح، وهو**» كما سبق ذكره «**المودة وحسن الأُلفة. وهذا المعنى**» وهو حصول الالفة والمودة «**لما لم يكن هو المقصود من**» كل عقد يقتضي «**الملك، بل المقصود منه**» هو ثبوت الملك فقط، فجاز فيه كل «**ما لا يخل به**» من أجل ونحوه، فجاز حصوله بالعقد «**المؤجل**» لأنه «**لا يخل به**» أي بالملك «**كالهبة**» وهي بذل العطية لوجه المعطى له «**والاستخدام**» اخدام عبد لشخص مدة معينة ومن ثم «**جاز تعليق العتق بأجل محقق**» كدبر من السيد، وهذا لا يخل بملكه له إطلاقا «**والاصوليون**» الذين يقولون بأنه لا يجوز القياس على الفرع «**يرون أن العلة الجامعة بين الوسط**» وهو الفرع الذي قصد جعله أصلاً «**وأحد الطرفين**» وهو ما أريد جعله فرعاً ثانياً، وما قيس عليه الفرع الأول، «**إن كانت بعينها موجودة في الطرف الآخر**» وهو ما أُريد جعله فرعاً ثانياً وما كان أصلاً «**فذلك الوسط لغو**» زائد بلا فائدة.

وبيان ذلك بالمثال السابق: إن قول القائل لزوجته: «أنت طالق بعد سنة» إن كانت العلة التي فيه تجمع بينه وبين المتعة موجودة في قول القائل: «أنت طالق بعد شهر» «فأنت طالق بعد سنة» لا فائدة في القياس عليه، فليقع قياس «أنت طالق بعد شهر» على المتعة. وكذلك إذا كانت العلة التي تجمع بين «أنت طالق بعد سنة» و«بين أنت طالق بعد شهر» موجودة في المتعة «وذلك مثل من يقيس السفرجل على التفاح» وحكمه لم يثبت إلا بالقياس على البر «**في الربا**» فيحكم بربويته ـ أي السفرجل ـ قياساً على التفاح «**بجامع الطَّعم**» أي الأكل في كل منهما «**فإذا منع له حكم الربا في التفاح**» الذي جعله أصلاً في قياسه هذا بأن يقال له: «**هذا الحكم الذي أثبته في الفرع ممنوع في الأصل**» فإذا قيل له ذلك «**أثبته**» أي ذلك الحكم «**بالقياس على البر فيقال له**» حينئذ «**جعل التفاح أصلاً لغو**» زائد لا فائدة فيه «**بل كان ينبغي أن تقيس السفرجل على البر**» مباشرة من غير جعل التفاح واسطة بينهما، «و»بذلك «**تستغني عن ذكر التفاح**» وقد أورد الآمدي هذا المثال فقال: «وذلك كما لو قال الشافعي ـ مثلاً ـ في السفرجل: مطعوم فجرى فيه الربا قياساً على التفاح. ثم قاس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ـ أيضاً ـ» (الأحكام/ شرائط حكم الأصل).

وإذا قارنت طريقة صوغ المصنف لهذا المثال بطريقة صوغ الآمدي له هذه، تجد أن كلام المصنف أدق وأتم لأنه بيَّن علة انتقال المستدل إلى إثبات حكم ما قاس عليه ـ وهو التفاح ـ وتلك العلة هي المنع المذكور.

ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «وهؤلاء» الأصوليون الذين لا يجيزوا القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس «يرون أن ركن الدليل» والمراد به هنا القياس ـ والمراد بالركن: الأصل المقيس عليه «لا يجوز أن يكون لغواً» زائداً. هذا إذا كانت العلة الجامعة موجودة في الأطراف الثلاثة «وأما إن كانت العلة» **الجامعة** «بين الوسط وأحد الطرفين» الفرع أو الأصل الثابت بالنص «غير العلة» الجامعة «بين الوسط والطرف الآخر» بأن يوجد بين التفاح ـ مثلاً ـ والسفرجل علة غير التي بين التفاح والبر «فإن الوصف الجامع بين الأصلين» التفاح والبر ـ مثلاً ـ «غير موجود في الفرع» السفرجل مثلاً وبذلك لا يجري فيه القياس.

«ولا يصح إلحاقه بالأصل الوسط» عند الجميع «لأن الوصف الجامع بين الفرعين» وهما في المثال السابق: التفاح والسفرجل، فلو فرضنا أن الوصف بينهما هو الوزن مثلاً، فإن ذلك «ليس هو العلة في الفرع» الأول التي بها جمع مع أصله وهو البر، وحصل له بها القياس عليه وهي الطعم.

وإذا كان ذلك الوصف الجامع بين الفرعين ليس هو علة الفرع الوسط المذكورة «فلا يكون علة في الفرع المقيس» أي وهو في المثال السابق كالتفاح «ومثاله» أي مثال ذلك وصورته «لو قاس قائس الطحلب»ـ بضم الطاء واللام وفتحها ـ خضرة تعلو الماء لطول مكثه «والمكث» وهو البقاء مدة طويلة «إذا تغير بهما الماء على ما» أي ماء «تغير بالتراب الجاري هو عليه في الطهوري» الذي هو الحكم «بجامع غلبة التغير وضرورة الحاجة إليه» أي إلى ذلك الماء كله ـ المقيس والمقيس عليه ـ «فإذا منح له حكم الأصل» وهو ـ هنا ـ الماء المتغير بالتراب الجاري هو عليه «قاسه على الماء إذا صب في الماء فإنه طهور فالجامع» حينئذ «طهورية المخالط» وهو الماء المصبوب في ذلك الماء.

«الشرط الخامس» من شروط الأصل «أن لا يكون الاتفاق على الحكم» أي حكم الأصل «مركباً» أي مبنياً «على وصفين» أي علتين مختلفتين «بناء من كل فريق على أن وصفه» الذي بني عليه الحكم «هو العلة» الحقيقية لذلك الحكم «فإن مثل هذا لا يثبت به حكم الأصل» إذ من شرط ثبوته الاتفاق على علته.

واختلف هل يكفي اتفاق الفريقين على ذلك أو لا يكفي، بل لا بدَّ من اتفاق الأمة عليه. وبعض الأصوليين ينكر هذا الشرط، وذلك لندرة المجمع عليه.

والجمهور يشترط اتفاق الفريقين فقط.

«**ومثاله**» وصورته «**قياس أصحابنا قاتل العبد**» القن الذي لا شائبة حرية فيه «**في أنه لا يقتل به**» هذا هو الحكم «**على قاتل**» العبد «**المكاتب**» محل الحكم: الأصل «**فإن الحنفية يوافقون أصحابنا على أن قاتل العبد المكاتب لا يقتل**» به «**لكن العلة عند أصحابنا في ذلك**» الحكم ـ وهو أن قاتل المكاتب لا يقتل به ـ هي «**كون المقتول عبداً**» غير قن، وإنما لم يقتل به لعدم التكافؤ ـ كما يقولون ـ «**وألحقوا**» أي المالكية «**به**» أي بقاتل المكاتب «**قاتل العبد القن**» أي الخالص العبودية الذي لا شائبة حرية فيه.

«**والعلة عند الحنفية**» في ذلك هي «**جهل**» الولي «**المستحق لدمه**» وعدم معرفته معيناً «**وذلك**» الجهل بالولي المذكور سببه «**أنه لما عقد الكتابة**» مع سيده ـ والكتابة عقد بين السيد وعبده مقتضاه أن يشتري العبد نفسه من سيده بمال يؤديه مفرقاً، إلى أن يتم ثمنه، وله الكسب من الأعمال التي توصله إلى ذلك. والعبد إن كان هذا حاله سمي مكاتباً ـ «**فهو متردد بين الرق**» أي العبودية ـ باعتبار أنه عبد ما بقي عليه درهم ـ «**والحرية**» باعتبار أنه آخذ بسببها ماض في طريقها «**فإن أدى نجوم كتابته**» الأقساط المالية التي عليه «**عتق**» صار حراً «**وإلا رقّ**» بقي رقيقاً «**فإذا مات**» قبل أن يتبين أمره «**تعذر علينا استطلاع عاقبته**» ما ينتهي إليه أمره «**من عتق أو رقّ، فتردد**» استحقاق «**رده**» بين السيد وبين الورثة.

قالت الحنفية: «**فهذه العلة التي أبديناها**» وبنينا عليها رأينا في هذه المسألة «**إن صحت بطل قياس قاتل العبد**» القن «**على قاتل المكاتب، لأن**» موضوع «**قاتل العبد**» غير المكاتب «**معلوم فيه المستحق لدمه**» وهو سيده «**لا مجهول**» كما الحال في قاتل المكاتب. «**وإن لم تصح هذه العلة**» التي أبديناها «**منعنا**» على الطريقة التي تورد في القدح بالمنع «**حكم الأصل المقيس عليه، وهو قاتل المكاتب، وقلنا حينئذ**» أي حين نمنع ذلك الحكم «**يقتل قاتل المكاتب، فإذن لا يثبت حكم الأصل**» الذي يراد القياس عليه «**بمثل هذا الاتفاق**» المبني على علتين مختلفتين.

«**ومثل هذا**» القياس «**يسميه الأصوليون بالقياس المركب**» قيل: سمي بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة. ومن المعلوم أنه ـ أي القياس المركب ـ على قسمين: مركب الأصل. وهذا المثال الذي أورده المصنف مثاله.

والثاني: مركب الوصف، وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل

له وجود في الأصل أو لا ـ وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح: تعليق، فلا يصح قبل النكاح ـ كما لو قال: «زينب التي أتزوجها طالق»ـ فللخصم أن يقول: لا نسلم وجود التعليق في الأصل ـ وهو قوله: «زينب التي أتزوجها طالق»ـ بل هو تنجيز، فإن ثبت أنه تعليق، فأنا أمنع الحكم، وأقول بصحته ـ أي الطلاق كما في الفرع. ولا يلزمني من المنع محذور لعدم النص عليه، وإجماع الأمة. وإنما سمي مركب الوصف، لأنه خلاف في تعيين الجامع. (الآمدي الأحكام/ القياس).

وإنما يسقط حكم الأصل المذكور، وبذلك تسقط صلاحية محله ليكون أصلاً يقاس عليه، إذا لم يكن للقائس ما يثبت به علة حكم ذلك الأصل الذي قاس عليه من نص، قال المصنف: «**ولو أثبت أصحابنا علة حكم الأصل**» هنا ـ وهو قاتل المكاتب «**لصح**» ذلك «**القياس**» الذي أتوا به في هذه المسألة.

ومن المعلوم أن الحنفية يقولون بقتل الحر بالعبد إلا عبده. والجمهور على أن الحر لا يُقتل بالعبد مطلقاً. وهذا أمر له تأثير في الخلاف الذي في مسألة قتل المكاتب هذه وبهذا تم الكلام على الركن الأول من أركان القياس الأربعة والأصل. ويليه الكلام على الركن الثاني وهو العلة.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «**الركن الثاني**» من أركان القياس الأربعة هو «**العلة**»ـ وقد تقدم تعريفها والمراد بها ـ هنا ـ علة الأصل «**والكلام**» فيها هنا محصور في الكلام «**على شروطها**» التي يجب أن تتوفر فيها والأصوليون مختلفون في عددها، فبعضهم يذكرها أربعة وعشرين، وبعضهم يذكرها أكثر من ذلك، وبعضهم يذكرها أقل من ذلك.

«**وفي مسالكها**»ـ طرقها ـ وقد بيَّن المصنف المراد بذلك فقال: «**وهي**» أي تلك المسالك «**ما**» أي الأمارات والأدلة التي «**ثبت بها كون الوصف**» الموجود في محل الحكم «**علة**» للحكم الموجود فيه.

«**أما شروطها فلنعقد فيها**» أي في بيانها «**مسائل**» نضمنها ذلك البيان.

### «المسألة الأولى» من هذه المسائل

### مسألة تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي

### وتعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي

وهذا الضرب من التعليل أمر مجمع على العمل به.

قال المصنف: «**يجوز تعليل الحكم الوجودي**» أي المثبت «**بالوصف الوجودي**» أي المثبت، «و»كذلك يجوز تعليل «**الحكم العدمي**» المنفي «**بالوصف العدمي**» أي المنفي. ويعبر عنه بنفي صفة علة الحكم.

واختلف في كون الوصف الإضافي ـ كالأبوة ـ عدمياً، فعند الفقهاء ليس عدمياً «**إجماعاً**» بين جميع من يقول بالقياس «**وذلك**» التعليل المذكور «**كما نعلل وجوب الزكاة**» وهو حكم وجودي «**بملك النصاب**» وهو وصف وجودي. «و»كما نعلل «**وجوب القصاص**» على القاتل «**بالقتل العمد العدوان**» وأما تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي فكما نعلل عدم وجوب الزكاة بعدم ملك النصاب، وعدم وجوب القصاص لعدم القتل العمد العدوان.

«**وأما تعليل الحكم الوجودي**» أي المثبت «**بالوصف العدمي ففيه خلاف بين أئمة الأصول**» فذهب الأكثرون إلى جوازه، وذهب جماعة إلى خلاف ذلك. قال الآمدي، وهو المختار. وبذلك قال أبو حامد الإسفراييني، وأدلة الطرفين مبثوثة في كتب هذا الفن المطولة.

وأما مثال القياس الذي فيه هذا الضرب من التعليل فقد أورده المصنف بقوله: «**ومثاله قياس أصحابنا الحاضر**» وهو من ليس مسافراً «**الصحيح**» من ليس مريضاً يباح له به التيمم «**في وجوب التيمم عليه على المسافر عند عدم الماء**» وعدم الماء هذا هو العلة، وهي علة عدمية.

وطريقة بناء هذا القياس بيَّنها المصنف بقوله: «**فيقول**» أي القائس من أصحابنا: «**الحاضر لا ماء عنده فيجب عليه التيمم قياساً على المسافر**» لا ماء عنده «**فيقول**» المعترض: «**عدم الماء ليس علة في وجوب التيمم**» لأنه وصف عدمي «**فإن الوصف العدمي لا يكون علة في الحكم الوجودي**» لأن الوصف العدمي لا يشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتثال. وهذا التعليل عليل، فإن الوصف العدمي قد يشتمل على تلك الحكمة ـ أيضاً ـ ثم إن العلة ليست إلا معرفاً.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر جهة أخرى من هذه المسألة فقال: «وكذلك ـ عندهم» أي الأصوليين «لا يكون» الوصف العدمي «جزءاً من العلة» وذلك «كجعل الطواعية» ـ بتخفيف الياء ـ الطاعة «جزء من علة القصاص، فلذلك لم توجب الحنفية «قصاصاً على المكره»ـ بفتح الراء ـ وهو ـ هنا ـ من أكرهه شخص على القتل. وإنما توجب عليه التأديب. والقصاص ـ عندهم ـ إنما هو على المكرِه ـ بكسر الراء ـ.

وإنما حكمت الحنفية على المكره ـ بفتح الراء ـ بذلك «لفقد علة القصاص» في شأنه «لفقد جزئها وهو الطواعية» أي الطاعة والرضى بما فعل «وأما أصحابنا فيقولون» معترضين على هذا الاستدلال الحنفي: «الطواعية في نفسها» وحقيقة أمرها صفة «عدمية، لأنها عبارة عن عدم الإكراه» وهو عدم «والعدم لا يكون علة ولا جزء علة» وإذا سقط ما بني عليه الحكم سقط هو ـ أي الحكم ـ أيضاً ـ.

ثم انتقل المصنف إلى إيراد ما استدلّ به من قال بأن الوصف العدمي لا يكون علة، ولا جزء علة، فقال: «قالوا لأن العلة لا بدَّ وأن تشتمل في نفسها على مصلحة» ترجع إلى المكلف، وهي دفع مضرة أو جلب منفعة «تحصل» هذه المصلحة «عند مشروعية الحكم» فهي مترتبة على شرع ذلك الحكم. لأن الحكم خطاب الله وخطاب الله قديم والقديم يمتنع تعليله، فضلاً عن أن يعلل بعلة محدثة وعليه فإن تلك المصلحة ليست هي التي أوجبت ذلك الحكم، وإنما هي تابعة له، صارت مصلحة بتشريعه كالحسن والقبح فهما تابعان للأحكام الشرعية «والعدم في نفسه لا يكون مشتملاً على مصلحة» وبسط الكلام على أدلة هذا القول في كتب هذا الفن المطولة، وكذلك عكسه فإن أدلته هناك.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ـ وهو عكس ما تقدم ـ فقال: «وأما تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي فهو التعليل بالمانع» يعني بوجود المانع «لكن الأصوليون اختلفوا هل من شرط التعليل بالمانع» أي بوجوده «وجود المقتضي أو ليس من شرطه، فالأكثر على أن وجود المقتضي»ـ بالكسر ـ للحكم كالعلة والشرط «شرط» في ذلك ـ أي التعليل بوجود المانع ـ لأن الحكم إذا لم توجد العلة فيه» يعني في محل ذلك الحكم ـ كالخمر إذا زالت منه الشدة المطربة، فالتحريم فيه منتفٍ، لانتفاء علته، وهي الشدة المذكورة ـ.

وبهذا يعلم أن المصنف قد استعمل في كلامه هذا الحذف والإيصال، حيث حذف «محل» ووصل «في» بضمير الحكم. واعتمد في ذلك على قرينة الاستحالة

ويمكن أن يوجه كلامه بغير هذا، لكن هذا هو المختار عندي.

وإذا انتفت العلة «يكون انتفاؤه» أي الحكم «لانتفائها لوجود المانع» لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. وبذلك لا يعلل حكم انتفى مقتضيه بوجود المانع، وإن وجد. فانتفاء النصاب في الزكاة هو ما يسقط وجوب الزكاة، فبذلك الانتفاء يجب أن يعلل تخلف وجوب الزكاة، وليس بوجود مانع كالدين ـ مثلاً ـ فإن من لم يملك نصاب الزكاة وعليه دين فإن الزكاة سقطت عنه لأنه لم يملك النصاب لا أنه عليه دين. فالمانع لا يعلل به إلا إذا وجد السبب والشرط وأسقط الحكم، كرجل له نصاب الزكاة وحال عليه حول الزكاة، لكن عليه دين أسقط عنه تلك الزكاة ـ كما يقول بذلك المالكية ـ فسقوط الزكاة في هذه الصورة بوجود المانع. ففي مثل هذا يعلل بالمانع.

«وهذا» التعليل بالمانع وما يترتب عليه من الاختلاف «كثيراً ما يقع في الجدل» وهو ـ في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: رد الخصم عن قصده، أي ما يقصده من نفي أو إثبات لحكمه حتى يتبين الصواب في المسألة المتناقش فيها، ويظهر الدليل الصحيح من الفاسد، وصحة الدليل من فساده تحريراً وتقريراً، وتتضح الأسئلة الواردة من المردودة إجمالاً وتفصيلاً. هذا هو الجدل وفائدته.

«و» إذا وقع فيه ـ أي وإذا وقع التعليل بالمانع في الجدل ـ فإنه «تتعلق به أبحاث كثيرة» وذلك لا يجري في مسائل معينة بل «في كل مسألة ينفى فيها الحكم» عن محله «بالقياس على» انتفاء حكم آخر عن محله في «مسألة أخرى، ويجمع بينهما» يعني بين محلي الحكمين «بوصف وجودي».

وأما المثال فقد أورده المصنف قائلاً: «ومثاله» أي مثال تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي «قول أصحابنا في الحلي» للنساء وخاتم الفضة للرجال «مال متخذ للاقتناء» أي الاكتساب «والامتهان» أي الاستعمال في المهنة، والابتذال «فلا تجب فيه الزكاة قياساً على الثياب» المتخذة للاقتناء «والعبيد» الذين لا زكاة فيهم بالإجماع «فيقول الحنفي قد جمعتم» في هذا القياس بين المقيس والمقيس عليه «بالوصف الوجودي وهو الامتهان في حكم عدمي وهو عدم وجوب الزكاة، فلا يصح ذلك» الجمع «إلا بعد أن تبينوا أن ذلك الوصف» علة، وتثبتوا ذلك بمسلك من مسالك العلة المعروفة، ثم تثبتوا أنه «المانع من الزكاة» في ذلك المحل المقيس عليه، ثم في المقيس.

«**وفي ضمن دعواكم كونه مانعاً**» من ذلك الحكم وهو وجوب الزكاة «**تسليمكم أن المقتضي**» لذلك الحكم، وهو ـ أي المقتضي ـ هنا ـ عندنا: مال نام بلغ النصاب، ودليل النماء موجود وهو الأعداد ـ الصلاحية ـ للتجارة خلقة ـ أيّ باعتبار حاله، سواء أتجر به أم لا «**موجود في صورة**» أي محل «**النزاع**» أي الخلاف، وإذا سلمتم بذلك «**فقد كفيتمونا مؤونة**» أي ما يستوجبه من الاستدلال «**إثبات علة وجوب الزكاة في صورة النزاع**» هذا أمر.

«**و**»الأمر الآخر أنكم «**ادعيتم أن المقتضي موجود في الأصل المقيس عليه**» وهو الثياب والعبيد «**فعليكم بيان ذلك**» بالجواب عن هذا الذي جئنا به من الاعتراض «**والجواب عند أصحابنا**» أن المقتضي للزكاة هو المال، فالمالية علة الزكاة، ويتوقف وجوبها على وجود شرطه وهو حصول النصاب وذلك «**أن المال نعمة تستحق شكراً والإخراج منه**» أي المال «**لحق**» الله ـ تعالى ـ «**المنعم شكر والزكاة إخراج منه، فكانت**» لذلك «**شكراً**» فصلح أن يكون «**ذلك المال بنفسه**» باعتبار أنه نعمة «**موجباً للزكاة**» وبهذا فالعلة مأخوذة من محل الحكم، وهو المال، لأنه نعمة فاقتضى ذلك شكر المنعم، فكانت الزكاة شكره.

وإذا تقرر هذا فالمقتضي للزكاة موجود في الثياب والعبيد كما في الحلي ـ وهو كون ذلك كله مالاً ـ لكن المانع المذكور رفع ذلك الحكم.

### «المسألة الثانية» من مسائل شروط العلة

### وهي في أن العلة يجب أن تكون وصفاً جلياً ظاهراً

لأنها إن لم تكن كذلك لا يمكن أن يثبت بها الحكم في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه، أو مساوية له في الخفاء.

قال المصنف: «**يجب أن يكون الوصف الذي يقتضي**» ويوجب «**الحكم**» وصفاً «**ظاهراً**» بحيث يعلم وجوده من عدمه «**لا خفياً**» يستحيل أو يعسر الاطلاع عليه «**لأن الحكم في نفسه**» المطلوب إثباته بالقياس «**غيب**» غير ظاهر لنا، وإنما يستدل على وجوده بذلك الوصف «**فإذا كان الوصف ـ أيضاً ـ غيباً عنا لم يصح التعليل به**» لأن في التعليل به إثبات حكم بلا علامة تدل على ثبوته «**لأن العلة معرفة**» أي علامة على وجود الحكم «**والغيب**» أي الخفي «**لا يعرف الغيب**» ولا يكون أمارة عليه «**وهذا**»ـ وهو التعليل بالوصل الخفي ـ «**كما نعلل القصاص بالقتل العمد العدوان، فيقول المعترض: العمد من أفعال النفوس**» لأن القصد إلى ذلك

الفعل ـ القتل ـ والقصود كلها أفعال نفسية ـ قلبية ـ «**وهو خفي**» عنا، لا ندرك وجوده من عدمه، ولا عدمه من وجوده، ولذلك «**لا يصح اعتباره في العلة**» ولا عدمه مما يعلل به. ويجوز أن تكون «في» زائدة للتوكيد كقوله ـ تعالى ـ: ﴿۞ وَقَالَ ٱرْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[1] أي اعتباره العلة «**بالاستقلال**» حال من الضمير في «**اعتباره**» يعني مستقلاً بكونه علة «**ولا بالجزئية**» حال ـ أيضاً ـ يعني ولا هو جزء من العلة.

هنا يردّ سؤال تقديره أن الشارع قد ربط وجود بعض الأحكام بأوصاف نفسية وهي خفية، فهل تلغى هذه الأوصاف فلا تعتبر لخفائها، أو تعتبر ويستدل عليها بما يظن أنه يدل عليها من أوصاف ظاهرة ويجعل ذلك الذي يظن أنه يدل عليها عوضاً منها في الاعتبار وتعليل الأحكام المعللة بها.

قال المصنف: «**نعم**» ينوب على الوصف الخفي في التعليل و«**يعتبر عوضاً منه**» أي من ذلك الوصف الخفي «**ما يظن وجوده عنده**» أي وجوده «**ويسمى الوصف المشتمل عليه**» أي على هذا الظن «**مظنة**» سمي بذلك لأنه يظن عند وجوده وجود ذلك الوصف الخفي.

«**ومثاله**» يعني مثال الصورة الفقهية التي عمل فيها بذلك هي أنا «**إذا عللنا**» حصول «**نقل الملك في العوضين**» الثمن والمثمن «**بالتراضي**» تفاعل من الرضى، وهو يفيد الاشتراك في الرضى «**بين المتبايعين**» البائع والمشتري والتراضي لا بدَّ منه في ذلك «**وقد قال ـ تعالى ـ**: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾[2] **لكن الرضى وصف خفي لأنه من أفعال النفوس فيتعذر**» لذلك «**اعتباره**» وبناء الحكم عليه «**بنفسه و**» بذلك «**يرجع الاعتبار إلى الأمر الظاهر الدال عليه كالإيجاب**» للبيع بلفظ أو فعل يدل عليه.

ولا يشترط عندهم في ذلك القول، بل ينعقد البيع ـ عندهم ـ بكل ما يدل على الرضى من قول أو كتابة، أو إشارة، أو معاطاة بأن يأخذ المشتري المبيع ويدفع للبائع الثمن، أو يدفع البائع المبيع فيدفع له الآخر ثمنه من غير تكلم، ولا إشارة.

«**والقبول**» لذلك البيع، ويحصل ـ عند المالكية بكل ما يدل عليه، كما تقدم ـ «**فإن قول البائع: بعت**» وما في معناه «**دليل على حصول الرضى منه بخروج المبيع**

---

(1) سورة هود، الآية: 41. (2) سورة النساء، الآية: 29.

عن ملكه، ودخول الثمن في ملكه. وكذلك قول المشتري: قبلت» ونحوه «دليل على» حصول الرضى منه بـ«خروج الثمن عن ملكه ودخول» الشيء «المشترى في ماله» وملكه «فأناط» أي علق «الشرع نقل الملك» كما ترى «بالإيجاب والقبول».

ثم انتقل المصنف إلى ذكر الخلاف بين المالكية والشافعية والحنفية فيما يدل على الرضى، وما بني عليه الخلاف من اعتبار فقال: «ولأجل أن المعتبر عندنا» معشر المالكية ـ في العقود ـ بيعاً كانت أو غيره ـ «ما يدل على الرضى الذي هو المقصود بالأصل» أي في الأصل «في الاعتبار» وإنما عوض عنه بما يدل عليه لخفائه هو «وكان الفعل ـ أيضاً ـ قد يدل على الرضى كدلالة القول عليه ـ كالمعاطاة الحاصلة بين المتبايعين ـ حكم أصحابنا بأن البيع ليس من شرطه الصيغة» كبعت واشتريت «خلافاً للشافعية فإنهم لا يحكمون بانعقاد البيع إلا بالصيغة الدالة على الإيجاب والقبول» ولا يقبلون انعقاده بغير ذلك.

«والحنفية يفرقون» في هذا الشأن «بين الأشياء النفيسة» الغالية «فيعتبرون» يعني يشترطون «في بيعها الصيغة، ولا يكتفون فيها بالمعاطاة، وأما الأشياء الحقيرة» الرخيصة «فإن المعاطاة عندهم تكفي فيها» أي تكفي في بيعها. وقد اختلف في تحديد الحقير هنا، فقيل: يحال في معرفته على العرف. وقيل: هو التافه من البقول والرطب والخبز. وقيل: ما دون نصاب الفضة. والأشبه اتباع العرف. وقد اختار جماعة من العلماء من غير الحنفية هذا التفصيل.

قال المصنف: «وهذا» القول «استحسان» يعني دليله الاستحسان ـ والمراد به ـ هنا ـ على ما يظهر: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. والدليل ـ هنا ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1]، وقوله ـ ﷺ ـ: «إنما البيع عن تراضٍ» أخرجه ابن حبان وابن ماجه.

وظاهر هذين الدليلين وجوب التراضي بين كل متابيعين، سواء كان ما وقع عليه البيع بينهما حقيراً، أو نفيساً، بدون تفاوت في ذلك التراضي لكن المحقر جرت عادة الناس في بيعه وشرائه على التساهل فيتبايعونه من غير لفظ لأنه ليس مما تتعلق به وبثمنه النفوس، وبذلك ينتفي التنازع. فلا بدَّ من صونه وتحصين ملكه لمن ملكه فلا ينتقل إلا بأعلى ما يدل على الرضى.

(1) سورة النساء، الآية: 29.

وإذا انتقل إلى ملك المشتري انتقل بأقوى ما يدل على الانتقال إليه لئلا يفضي التساهل في شأنه إلى التنازع والتجاحد لشدة تعلق النفوس به، قال المصنف ـ في ذلك ـ: «ووجهه» أي هذا الاستحسان «أن الصيغة أدل على الرضى من المعاطاة» والإشارة «فمن المناسب أن يعتبر في» تبايع «الأشياء النفيسة ما هو أدل» على الرضى ـ وهو الصيغة ـ «تحصيناً للبيع وصوناً» أي حفظاً «له عن خلل» أي منفذ ومدخل «التجاحد» بين المتبايعين «في الرضى» إذ قد ينكر أحدهما أنه قد رضي ما لم يحجره عن ذلك ما نطق به من لفظ هو أدل شيء على أنه قد رضي.

**«المسألة الثالثة» من مسائل شروط العلة**

هي أنه «يجب أن يكون وصف العلة» أي حالها «منضبطاً» أي محدداً بحد معين ثابت مستقر «غير مضطرب» والمضطرب الذي لا يثبت على حال ولا يحد بحد ثابت، بل يكون مختلف الأحوال.

«ومعناه» يعني ومعنى هذا الكلام وما قصد به هو «أن الأشياء التي تتفاوت في نفسها» من حيث القوة والضعف «كالمشقة فإنها تضعف وتقوى» بحسب الأشخاص والأفعال «إذا أناط» علق «الشرع الحكم بها» بحيث جعلها علة له «فلا بدَّ من ضبطها» بشيء ثابت إذا حصل حكم بوجوبها وجدت أو لم توجد، وجدت قوية أو ضعيفة. فيترتب الحكم المنوط بها عليها.

«ومثاله» يعني مثال محل هذه العلة «السفر، فإن الشرع رخص للمسافر في القصر» أي في قصر الصلاة «لأجل المشقة، لكن المشقة المعتبرة في القصر» مجهولة لنا، فهي «غير منضبطة» بضابط يدرك به وجودها من عدمه، وعدمها من وجوده، ولا يمكن إحالة العلم بها على أحوال الناس، ولا على السفر من حيث هو «لأنها تتفاوت» درجتها «بطول السفر وقصره وكثرة الجهد وقلّته» وذلك يختلف ـ أيضاً ـ باختلاف أحوال المسافرين في القوة والضعف. وبذلك «فلا يحسن إناطة الحكم بها» لكونها مضطربة، فلو علق الحكم بها لعلق على أمر غير محدد وغير مضبوط «فاعتبر الشرع ما يضبطها» لكون مدلوله معنى واحداً لا تتفاوت فيه «وهو السفر أربعة برد» جمع بريد وهو أربعة فراسخ ـ وبيان ذلك في كتب الفروع ـ «فلذلك لم يلتحق به» أي بهذا السفر «غيره من الصنائع» والأعمال «الكادة» التي يكد فيها ويتعب. والسفر إنما عدَّه المصنف مما فيه المشقة ولم يعده من الصنائع كما

هو ظاهر عبارته إذ أصل كلامه. ولم يلحق بالسفر المذكور غيره مما فيه المشقة كالصنائع.

### «المسألة الرابعة» من مسائل شروط العلة
### في اشتراط الاطراد

قال المصنف: «اختلفوا» أي الأصوليون «في اشتراط الاطراد في العلة» سواء كانت مستنبطة أو منصوصة ـ وبعضهم فرض الخلاف في المستنبطة فقط ـ فذهب الحنفية وأحمد ومالك وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية ـ في رواية أنكرها أبو الوليد الباجي وقال: ولم أر أحداً من أصحابنا أقرّه ونصره ـ إلى أنه لا يشترط فيها. وذهب الشافعية والمتكلمون وأبو الحسين البصري والأستاذ أبو إسحاق، والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو جعفر السمناني والقاضي عبد الوهاب.

قال الباجي: وأكثر شيوخنا. وفي محل آخر قال: وجميع شيوخنا إلى أنه يشترط فيها «ومعناه» أي الاطراد المذكور «أنه كلما وجدنا العلة في صورة من الصور وجد معها الحكم، فمن اشترطه» وقد تقدم ذكرهم «جعل النقض مفسداً للعلة» أي دليلاً على فسادها وعمل بمقتضى ذلك فيها وهو الحكم بأنه ليست علة ذلك الحكم «والنقض» في اصطلاح الأصوليين ـ هو المراد هنا ـ «أن يوجد الوصف» المعتبر علة «في صورة من الصور ولا يوجد معه الحكم» الذي يعتبر هو علة له. ومن لا يشترط الاطراد فيها لا يجعل النقض مفسداً لها ـ. وقد تقدم ذكر من لا يشترط ذلك ـ.

«والتحقيق» وهو العمل بما تقتضيه القواعد من إعطاء كل ذي حق حقه «فيه» أي في شأن النقض هذا هو «التفصيل» بين ما ينقض منه العلة وبين ما لا ينقضها، فيقال: «فإن كان تخلف الحكم عند» وجود «ذلك الوصف» الذي اعتبر علة ذلك الحكم «لا لمانع يعارض العلة فذلك النقض يفسد العلة. ومثاله» يعني مثال ما ورد فيه هذا التخلف لا لمانع يعارض العلة «تعليل حرمان القاتل» لمورثه «من الميراث» أي من إرث من قتله «بأنه استعجل غرضه» وهو أن يرث من قتله «قبل أوانه» أي وقته الذي شرع فيه «فعوقب بحرمانه» من إرثه، عملاً له بضد قصده «فيطرد أصحابنا هذه العلة» أي العمل بها «في النكاح في العدة» ومعلوم أن نكاح المرأة المعتدة حرام «فيحكمون عليه بتأبيد التحريم» أي بتحريم تلك المرأة عليه أبداً «معاملة له بنقيض مقصوده» وهو نكاح تلك المرأة قبل أوانه الشرعي «كما عومل القاتل لمورثه بنقيض مقصوده» المذكور «فتقول الحنفية والشافعية: هذه العلة» التي بنيتم عليها هذا الحكم

«**منقوضة بأم الولد**» وهو الأمة التي استولدها سيدها «**إذا قتلت سيدها لاستعجال العتق، فإنها تعتق**. ورب **الدين**» أي الدائن «**إذا قتل المديان**» يعني من عليه الدين، والمديان بمعنى المدين، فالمفعال هنا ليس على بابه من الدلالة على المبالغة «**لاستعجال الدين**» لأن مال المدين يقسم بموته، والدَّين يؤخذ أولاً من المال قبل قسمه «**فإنه يتعجله**» ولا يمنع منه.

وبتخلف الحكم في هاتين الصورتين «**فقد انتقضت العلة**» تلك التي ذكرتم بأنها علته. «**وأما إن كان تخلف الحكم في صورة النقص لمانع**» يعارض علته «**فإن ذلك**» التخلف «**لا يبطل**» تلك «**العلة**»، وقد تقدم أن وجود المانع مما يعلل به.

«**ومثاله**» يعني ما جرى فيه هذا الضرب من التخلف «**احتجاج أصحابنا على وجوب الزكاة في مال الصبي بأنه مالك للنصاب فوجب في ماله الزكاة قياساً على البالغ. فتقول الحنفية**» معترضين على أصحابنا «**هذه العلة منقوضة بصورة الدين**» فقد وجدت فيه العلة وتخلف الحكم «**فإن المديان**» يعني المدين «**يملك النصاب ولا تجب عليه الزكاة**» ونحن وأنتم متفقون على هذا. ويعني بالزكاة زكاة غير الحبوب والثمار، أما زكاة الحبوب والثمار وما في حكمها فإنها لا تسقط بالدين.

«**والجواب عند أصحابنا: إن الدين يمنع من وجوب الزكاة**» على المدين «**لأنه إذا ازدحم حقان على مال واحد قدم أقواهما**» من حيث قوة الاستحقاق «**وحق الغرماء**» جمع غريم، وهو الدائن «**أقوى من حق الفقراء، لأن**» الشخص «**المستحق إذا تعين**» هو نفسه وخص بذلك الحق «**ترجح على**» شخص «**مستحق لم يتعين**» بذاته، ولم يخص بذلك الحق وحده، فالفقراء وإن وجب إعطاء الزكاة لهم، وكان ذلك حقاً لهم، فإن من يأخذها منهم غير معين بذاته، فكل من أُعطيت له منهم يستحقها، ويغني إعطاؤها له عن إعطائها لغيره. قال أبو عبد الله المقري في «القواعد»: «الحق الثابت لمعين مقدم على الحق الثابت لغير معين. فمن ثم أسقط الثوري الزكاة مطلقاً للدين. وخالفه غيره. أو رأى أن المعين الإمام إما مطلق أو في غير العين. (القاعدة السابعة والسبعون بعد المائتين).

### «المسألة الخامسة» من مسائل شروط العلة

### وهي مسألة اشتراط انعكاس العلة

قال المصنف: «**اختلفوا**» أي الأصوليون «**في اشتراط الانعكاس في العلة ـ ومعناه**» أي هذا الانعكاس «**أنه**» الضمير للشأن «**كلما انتفت العلة انتفى الحكم**»

وعبارة العضد: كلما عدم الوصف عدم الحكم.

«**فمنهم من يشترطه**» كالشافعية «**و**» بذلك «**يمنع تعليل الحكم الواحد**» في صورة واحدة «**بعلتين**» وقد ذهب إلى هذا المنع القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين واختاره الآمدي وصححه ابن السبكي في «جمع الجوامع» وقال أبو الوليد الباجي: قال القاضي أبو محمد ـ يعني القاضي عبد الوهاب ـ: إنه مذهب جماعة من شيوخنا المتقدمين.

وحجة القائلين بهذا القول: أن تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بأكثر من علة ممتنع عقلاً للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين، فإن الشيء باستناد إلى كل واحدة من العلتين يستغنى عن الآخر، واستغناؤه عنها مع استناده إليها محال، كما أن استناده إليها مع استغنائه عنها محال ـ أيضاً ـ فيلزم ـ إذا قلنا بالاستناد إليهما معاً ـ أن يكون مستغنياً عن كل منهما، وغير مستغن عنه، وذلك جمع بين النقيضين ـ ويلزم ـ أيضاً ـ من التعليل بهما معاً تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية ـ مثلاً ـ ما يوجد بالأولى. هذا أهم ما احتجوا به، وجواب الجمهور عن هذا آتٍ.

«**ومنهم**» أي الأصوليين «**من لا يشترطه**» أي الاطراد المذكور «**ويجيز تعليل الحكم الواحد**» في صورة واحدة «**بعلتين**» فأكثر، وقد ذهب إلى هذا ـ تجويز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بأكثر من علة ـ الجمهور. وذلك «**كتعليل إيجاب الوضوء بالبول والغائط والريح**» متى اجتمع ذلك في حق شخص واحد، «**وتعليل حرمة النكاح بالقرابة**» أي النسب «**والصهر**» تزوج القرابة «**والرضاع**»ـ وذلك متصور في بنت الأخ ـ مثلاً ـ فعمها إذا رضع مَن أرضعتها، وتزوج بخالتها فإنها محرمة بالنسب لأنها بنت أخيه، وبالرضاع لأنها أخته من الرضاع، وبالصهر لأنه تزوج خالتها، ولا يجمع بين المرأة وخالتها.

وحجة الجمهور في هذا الذي ذهبوا إليه هنا هي: أن العلل الشرعية علامات، ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد. وفي هذه المسألة مذاهب أخرى احتوتها كتب هذا الفن المطولة.

ولما أنهى المصنف الكلام على هذه المسألة انتقل إلى ذكر الجواب عن سؤال يردّ على قول الجمهور هذا ـ وهو كيف ينسب الحكم إلى علله المجتمعة فيه، فاقتضت العمل فيه كلها، هل ينسب إليها كلها، بناء على تعليل حكم واحد بعلل

مختلفة، أو يبقى كل واحد منها علة، فهي وإن وردت على معلول واحد مجتمعة، فكل واحدة منها تقتضي حكماً خاصاً بها، وتلك الأحكام متعددة بأشخاصها متعددة بنوعها، فكل حكم منها منفرد بشخصه ومن ثم فإنه لا يوجد حكم معلل بعلل متعددة، ويدل على ذلك أنه انتفت علة من تلك العلل أو انتفت كلها إلا علة واحدة يبقى الحكم على ما هو عليه. وما ذلك إلا لأن تلك العلل اقتضت أحكاماً اتحدت في النوع، واختلفت في الذوات. وبذلك تكون العلة مجتمعة مع غيرها، كما تكون وهي مفردة مستقلة بالحكم.

وفي ذلك ـ مختصراً ـ يقول المصنف: «**وكذلك اختلفوا إذا اجتمعت العلل هل ينسب الحكم إلى جميعها، أو يبقى كل واحد منها علة كما كان حالة الانفراد؟**» وبناء على الاختلاف في ذلك «**اختلفوا في الأولياء إذا اجتمعوا وكانوا في درجة واحدة**» بأن كانوا كلهم إخوة أو أبناء لمن هم أولياؤها «**فقيل: يعقدون جميعاً بعقد واحد**» بناء على جواز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة «**وقيل: يعقد أي واحد منهم كما لو انفرد**» ففي ذلك كفاية، لأن ما يترتب على عقده وحده هو ما يترتب على عقدهم مجتمعين.

وهذه المسألة الفقهية إنما تفرعت عن هذه المسألة الأصولية باعتبار أنها بني الخلاف فيها على ما يدل عليه الرأيان الواردان فيها ـ أي في هذه المسألة الأصولية ـ وما يقتضيانه من أن التعليل بعلل متعددة أمر سائغ المضي عليه في المسائل الفقهية التي يكون فيها الحكم واحداً والأسباب متعددة ـ على القول الأول ـ ومن أن التعليل بعلل متحدة لا يمكن، وإن كل حكم مبني على علته مستقل بشخصه، وإن كان مع غيره في محل واحد فهما متحدان نوعاً مختلفان ذاتاً، فلا فائدة من تعليل حكم بعلل متعددة.

وبهذا تعلم أن هذه المسألة ليست من جزئيات هذه المسألة الأصولية لأنها موضوعها في جواز ذلك ـ وهو التعليل لحكم واحد بعلل متعددة ـ ووقوعه، وليس فيما ينبغي عمله إذا وجدت أسباب متعددة تقتضي حكماً واحداً، فهذا الذي ينبغي عمله أمر مأخوذ مما قرر في هذه المسألة الأصولية وثمرة من ثمرات آراء أهل العلم فيها. وليس أمراً داخلاً عما فيه البحث والنقاش الأصولي في هذه المسألة فعقد النكاح إن اجتمع عليه هؤلاء الأولياء وعقدوه جميعاً لم ترد عليه أحكام متعددة، وإنما ورد حكم واحد، وهو إباحة الاستمتاع لمن تزوج تلك المرأة بذلك العقد،

فلو نسخت تلك الإباحة زالت، فيرجع محله ـ المرأة ـ إلى ما كان عليه قبل العقد بخلاف ما هو من جزئيات هذه المسألة كإيجاب الوضوء بأسباب متعددة، فإنه لو نسخ ـ مثلاً ـ كون أحدها ناقضاً يبقى ما عداه منها يقتضي حكمه، وكذلك إيجاب القتل بأسباب متعددة.

أما النكاح الممثل به فإنما أدرج هنا لكونه عمل فيه بما أثمره النظر في هذه المسألة ـ كما تقدم ذكره.

ثم ذكر المصنف مسألة أخرى، فقال: «**وقد اختلفت الشافعية**» بعضهم مع بعض «**فيمن أحدث حدثين**» كالبول والغائط ـ مثلاً ـ «**فنوى رفع أحدهما**» فقط «**ونسي**» أن ينوي رفع الحدث «**الآخر فمنهم**» أي الشافعية «**من قال: لا يجزئه**» ذلك، بل لا بدَّ أن ينوي رفعهما معاً «**لأن كل واحد منهما له مدخل في إيجاب الوضوء فلا يجزيء رفع أحدهما عن رفع الآخر في النية. وقيل: يجزئه لتداخلهما وأنهما في حكم الحدث الواحد. وقيل: إن نوى أول الحدثين أجزأ**» ذلك «**لأنه هو الموجب للوضوء**» إذ هو الذي أزال الطهارة وأوجبه ـ أي الوضوء ـ حقيقة، «**أما الحدث الثاني**» فإنه «**لم يصادف محلاً يوجب فيه الحكم وإن نوى آخر الحدثين لم يجزئه لأنه نوى ما لا تأثير له في الإيجاب**» إذ الموجب للوضوء هو الأول، كما تقدم ذكره.

وقد أورد الإسنوي الشافعي هذه المسألة فقال: «ما إذا أحدث أحداثاً ثم نوى حالة الوضوء رفع بعضها، ففيه وجوه، أصحها يكفي، لأن الحدث نفسه كالنوم ونحوه لا يرتفع وإنما يرتفع حكمه، وهو واحد، وإن تعددت أسبابه. والثاني: لا يكفي مطلقاً. والثالث: إن نوى الأول. والرابع: عكسه. والخامس: إن نفى غير المنوي لم يصح، وإلا فصح». (التمهيد/ تعليل الحكم الواحد بعلتين).

أما عند المالكية فإنه لا يضره ذلك النسيان، فوضوؤه صحيح. قال القرافي: «إذا نوى رفع بعض الأحداث ناسياً لغيرها أجزأ لأن المقصود رفع المنع، وقد حصل». (الذخيرة/ الوضوء).

### «المسألة السادسة» من مسائل شروط العلة

### وهي مسألة اشتراط كون العلة المستنبطة متعدية

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**اختلفوا**» أي الأصوليون «**في اشتراط التعدية في العلة، وهو**» أي التعدية «**أن توجد في محل آخر غير محلها الذي نص**

**الشرع عليه**» بأن ذكره صراحة أو ذكر حُكمهُ، ففهمنا علته التي اقتضت وجوده في ذلك المحل. «**فالحنفيّة**» وأبو عبد الله البصري وأكثر الحنابلة «**يشترطونها**» ويعتبرون أن العلة القاصرة ـ الواقفة ـ لا يصح أن تكون علة «**وأصحابنا وأصحاب الشافعي**» وأحمد بن حنبل ـ في رواية عنه ـ والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وأبو الحسن البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين «**لا يشترطونها، بل يرون أن الدليل إذا دلَّ على اعتبارها كانت علة الحكم الثابت في محلها، سواء كانت موجودة في غيره**» أي في غير ذلك المحل «**أو لم تكن**» موجودة فيه.

وظاهر كلام المصنف أن هذا الخلاف جارٍ بين الأصوليين في العلة، سواء كانت مستنبطة، أو منصوصة، أو مجمعاً عليها، وما ينصون عليه في كتبهم هو أن الخلاف بينهم هنا لم يكن إلا في العلة المستنبطة التي لم يجمع عليها، أما المنصوصة والمجمع عليها فالاتفاق على التعليل بهما جار. قال الآمدي: «وإنما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذ لم تكن منصوصة ولا مجمعاً عليها» (الإحكام/ شروط علة الأصل).

وقال ابن النجار: «وأما العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع فأطبق العلماء كافة على جواز التعليل بها، وإن الخلاف إنما هو في المستنبط» (شرح الكوكب المنير/ شروط العلة).

لكن نقل جمع من الأصوليين عن القاضي عبد الوهاب في «الملخص» أن في هذه المسألة قولاً ثالثاً مفاده: أن العلة القاصرة لا تصح مطلقاً، سواء كانت مستنبطة أو منصوصة، وقال ـ أي القاضي عبد الوهاب ـ: «هو قول أكثر فقهاء العراق». قال ابن السبكي ـ بعدما نقل هذا القول ـ: «وهذا يصادم ما نقلناه من وقوع الاتفاق في المنصوصة. ولم أر هذا القول في شيء مما وقفت عليه من كتب الأصول سوى هذا» (الإبهاج/ التعليل بالعلة القاصرة).

وظاهر كلام أبي الوليد الباجي والقرافي مثل ظاهر كلام المصنف. وبهذا تعلم أن موضوع هذه المسألة عند الأصوليين المالكية مخالف لما في كتب غيرهم من الأصوليين فالمالكية يجعلونه ـ أي ذلك الموضوع ـ العلة سواء كانت مستنبطة أو منصوصة، وغيرهم يجعله المستنبطة فقط «**ومثاله**» يعني مثال التعليل بتلك العلة القاصرة «**تعليل أصحابنا تحريم الربا في النقدين**» الذهب والفضة «**بكونهما أصلاً في القيمة**» فكل ما يراد تقويمه فيهما ـ أي في الذهب مع الذهب ـ والفضة مع الفضة ـ

«**لافتقرا إلى شيء آخر يتقومان به**» أي تعرف قيمتهما به. والفرض هو أنهما بهما تقويم الأشياء.

ومنهم من يعبر عن هذه العلة بالثمنية بمعنى أن بهما تعرف أثمان الأشياء «**فتقول الحنفية: هذه علة قاصرة، ولا فائدة فيها**» وما لا فائدة فيه لا يحكم بصحته، وفائدة العلة إنما هي في إثبات الحكم بها، والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الأصل لكونه ثابتاً بالنص أو الإجماع ولأنها مستنبطة منه، فتكون فرعاً عليه، فلو كانت مثبتة له لكان فرعاً عليها. وهو دور. ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها فقد نفرت عن الفائدة بالكلية.

وهذا معنى قول المصنف: «**لأن الفائدة إن**» ادُّعي أنها «**كانت في الأصل فالحكم في الأصل إنما ثبت بالنص، لا بها**» وبذلك ففائدتها في الأصل غير موجودة «**وإن**» ادعي أنها «**كانت في غير الأصل**» وهو الفرع «**فباطل، لأن الفرض أن لا فرع لها**» لأنها غير متعدية «**والجواب عند أصحابنا: إن الحكم**» كالربا «**في الأصل**» النقدين - العين - «**إنما ثبت بها، بمعنى أنها الباعث عليه**» أي على ذلك الحكم «**والنص معرف**» لوجود الحكم «**لا موجب**» له على القول الصحيح كما سيأتي بيانه. وقد بيَّن الآمدي أن للعلة فوائد أخرى في كتاب «الإحكام» والمتشوف إلى العلم بذلك يراجعه.

### «خاتمة»

في بيان أن الخلاف بين الأصوليين واقع فيما يثبت به الحكم الشرعي في الأصل بقيد كونه أصلاً يقاس عليه هل هو النص، أو العلة.

قال المصنف: «**اعلم أنهم اختلفوا**» أي الأصوليون «**في**» الذي ثبت به «**حكم الأصل**» هل هو النص أو العلة؟ «**فأصحابنا وأصحاب الشافعي يرون أن حكم الأصل ثابت بالعلة**» لا بالنص، لأن النص إنما عرف بأن حكم هذا المحل هو كذا. أما الذي أفاد هذا الحكم الذي عرفنا أن أصله صالح للقياس فهو العلة. هكذا - باختصار - قرروا هذه المسألة.

«**وأصحاب أبي حنيفة**» والحنابلة «**يقولون: إنما ثبت في الأصل**» حكم الأصل «**بالنص لا بالعلّة**» لأنه المفيد للحكم، ولأن الحكم مقطوع به في الأصل، والعلة المستنبطة منه مظنونة، والمقطوع به لا يكون ثابتاً بالمظنون ولأن العلة مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه، وتابعة له في الوجود. فلو كان الحكم ثابتاً بها لكان

الأصل ثابتاً بما لا ثبوت له دون ثبوته، وهذا دور ولأن الحكم قد يثبت تعبداً من غير علة، فلو كان ثابتاً بالعلة لما ثبت مع عدمها.

«فمن الأصوليين من يزعم أن الخلاف في ذلك» الذي ذكر من الاختلاف في هذه المسألة «لفظي لا فائدة فيه» لا يبنى عليه أي فرع فقهي. ومن هؤلاء الآمدي والعضد. قال الآمدي: «واعلم أن الخلاف في هذه المسألة آيل إلى اختلاف في اللفظ. وذلك أن قول أصحابنا بأن الحكم ثابت بالعلة، لا يريدون به أن العلة مُعرِّفة له بالنسبة إلينا ضرورة أنها مستنبطة منه، وأنها لا تعرف دون معرفته، وإنما يريدون به أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم، وأصحاب أبي حنيفة غير منكرين لذلك؛ وحيث قالت الحنفية إن العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة، وإن أرادوا بذلك أنها غير معرّفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا، وأصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى، بل في اللفظ. (الإحكام/ شروط العلة).

«ومنهم من يبني على ذلك فروعاً» فقهية «وجعل الخلاف» في ذلك «إنما هو في المعنى» وبذلك فالخلاف حقيقي «فقال: إذا احتج أصحابنا على تحريم قليل النبيذ بالقياس على قليل الخمر، فللحنفية أن يقولوا» معترضين «قليل الخمر إنما ثبت» حكمه «بالنص لا بالعلة»، فقليل النبيذ تحريمه يحتاج إلى نص، فإن لم يرد فيه فإنه لا يحرم. وبيان ذلك أن المالكي سيقول: ثبت التحريم في الخمر بالعلة سواء كان قليلاً أو كثيراً، فيلحق به النبيذ كثيره وقليله، لأنه محل هذه العلة. بمعنى أنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم: كان النبيذ ملحقاً بالخمر، لأنه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين ولا اختلاف إلا اختلاف المحلين، واختلاف المحل لا يقتضي ظاهراً اختلاف الحالين. فحال الخمر وحال النبيذ سواء، فما يجري في هذا يجري في ذاك، لأن العلة التي فيهما اقتضت ذلك. وفي الحديث: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» فعرفنا أن الإسكار علة طبيعتها حيثما وجدت هي هذه، فهي تكفي أن توجد في الكثير من الشيء ليحرم ذلك الشيء كله قليلاً كان أو كثيراً. فيقول الحنفي: الحكم في قليل الخمر تابع للنص، وبه ثبت. وقليل النبيذ لا نص فيه، فهو باق على حليته.

وكذلك «إذا احتجت الحنفية على إباحة النبيذ غير المسكر: بأن علة التحريم في النبيذ إنما هو الإسكار وقد انتفى في القليل الذي لا يسكر» خمراً كان أو غيره.

«**فيلزم أن لا يكون حراماً، وهو خلاف الإجماع**» المنعقد على أن قليل الخمر وكثيره حرام. هذا ما يدل عليه سياق كلامه. «فللحنفية أن يقولوا: قليل الخمر عندنا وكثيره لم يحرم بالعلة وإنما هو حرم بالنص.

قال: «**وكذلك تقول الحنفية: علة الربا في النقدين**» الذهب والفضة «**إنما هو الوزن**» مع الجنس «**ويلحقون بذلك**» الذي ذكر وهو النقدان «**كل ما يوزن من النحاس والحديد وغير ذلك**» والعبرة بما كان عليه الحال في زمانه ـ ﷺ ـ فما كان يوزن في زمانه ـ ﷺ ـ ثم ترك الناس وزنه فهو باق على عليته وهي الوزن. فهو يعتبر موزون دائماً فهو معلل بذلك على الدوام وإن ترك الناس وزنه، وكذلك ما يكال إن كان ثبوت العلة فيهما بالنص، لأن النص أقوى من العرف، والأقوى لا يترك للأدنى.

«**وما خرج عن الوزن بالصياغة كأواني النحاس والحديد لا ربا عندهم فيه**» وظاهر كلام المصنف أن الصياغة تخرج المصُوغ عندهم عن جريان العلة فيه إن كان ذلك مسقطاً للوزن فيه. وإن كان ذلك المعدن المصوغ يوزن في زمانه ـ ﷺ ـ نعم، هذا ظاهر كلامهم.

«**قالوا: لأن العلة ـ عندنا إنما هي الوزن، وقد انتفت**» تلك العلة «**في المصوغ**» لأنه لا يباع بالوزن، وإنما يباع عرضاً. «**فيقول لهم أصحابنا: هذا**» الذي مشيتم عليه هنا وقلتم به «**يلزمكم**» بضم الياء «**فيما يصاغ من الذهب والفضة أن لا يكون فيه ربا**» لأن علة الربا عندكم فيه هو الوزن، وقد انتفى وزال بالصياغة. «**فللحنفية أن يقولوا: حكم الربا في النقدين ثبت عندنا بالنص لا بالعلة**» فهذا الحكم باق ما لم ينسخ، وزوال علته وبقاؤها أمر لا يغير في أمره شيئاً «**فجرى**» لذلك «**تحريم الربا في المصوغ منهما**» وإن لم يوزن «**دون غيرهما**» مما ذكر، وما شابهه. وبهذا انتهى الكلام على ما أراد المصنف ذكره من مسائل شروط العلة.

وبعدما أنهى ـ رحمه الله تعالى ـ كلامه على هذه المسائل انتقل إلى ذكر ما تثبت به العلة من مسالك ـ أدلة ـ فقال: «**وأما مسالك العلة ـ وهي الأدلة الدالة على أن الوصف**» الموجود في الأصل ـ أي محل الحكم «**علة في الحكم**» الموجود في ذلك الأصل «**فهي مسالك خمسة**» ومن الأصوليين من يذكر أنها عشرة، ومنهم من يذكر أنها أكثر من ذلك. ومن ذكر منهم عدداً لها فإنما ذكر ما صح عنده منها وما تركه يتركه لضعفه أو سقوطه عنده، والمصنف ذكر أنها خمسة ـ كما ترى ـ.

ثم قال ـ مبيِّناً لها: «**المسلك الأول**» منها «**النص**» على العلة، وهو الإتيان بلفظ يدل عليها هو الذي تكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة «**وهو**» هذا النص الدال على العلة «**قسمان**» وهما «**صريح وإيماء**» وبعضهم يقول: صريح، وظاهر. ولا مشاحة في الاصطلاح وفسر الصريح ـ هنا ـ بأنه الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال.

وقد أورد المصنف صورته قائلاً: «**فالصريح أن يأتي الشارع بصيغة العلة**» أي بلفظ يدل عليها، «**كقوله ـ تعالى ـ**: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[1]- وكقوله ـ ﷺ ـ: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة**» بالدال ـ الجماعة السائرين إلينا «**التي دفت**» أي نزلت «**عليكم**» **فكلوا وادخروا**»ـ بمعنى أنه ـ ﷺ ـ نهى أصحابه عن ادخار لحوم الأضاحي ذلك العام، لأنه نزلت بهم جماعة من الأعراب في المدينة فأراد ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن يكرموهم، ويطعموهم، فنهاهم ـ ﷺ ـ عن ذلك ليتصدقوا على هؤلاء الأعراب ـ وهذا الحديث متفق عليه عن عائشة بلفظ: «دفّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: «ادّخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون فيها الودَكِ، فقال: «وما ذاك؟» قالوا: نهيتَ أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدّافةِ، فكلوا وادّخروا وتصدقوا» متفق عليه.

وقوله ـ ﷺ ـ: «تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة» أخرجه أبو بكر بن مردويه في تفسيره من حديث ابن عمر وإسناده ضعيف. ذكر ذلك الحافظ العراقي في تخريج أحاديث «الإحياء».

«**ومنه**» أي النص الصريح «**قوله ـ ﷺ ـ في المحرم الذي وقصت به ناقته**: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**» وكقوله في الشهداء يوم أُحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تثغب دماً**» تقدم تخريج الحديثين في الكلام على الشرط الثالث من شروط الأصل ـ.

«**فهذا**» الذي ذكر من الأمثلة «**وأمثاله صريح في**» الدلالة «**على التعليل، ولذلك عدت الشافعية هذين المسلكين إلى**» أي الدليلين الدالين على التعليل في حديث

---

(1) سورة الحشر، الآية: 7.

ذلك الأعرابي الذي وقصته ناقته. وفي حديث شهداء أُحد، أي جعلت الشافعية ما تضمنه هذان الدليلان من العلة علة متعدية إلى «كل محرم شهيد» وقد تقدم ذكر ذلك «ومثله» ما تقدم من الأمثلة في كونه صريحاً في إفادة التعليل «قوله ـ تعالى ـ: «﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]» ـ وقوله ـ تعالى ـ: «﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[2]»، وكقوله ـ ﷺ ـ: «ملكت نفسك فاختاري».

«وهو» أي مثل هذه الأمثلة «كثير» وهذه الأمثلة التي ترتب فيها الحكم بالفاء عقب وصف، وهي آية السارقة، وآية الجلد، وما جرى مجراهما من كل ما تقدم فيه الحكم مرتباً بالفاء على وصف تقدمه بعض الأصوليين ـ كالآمدي وابن النجار ـ جعلوه من قسم الإيماء. وأغلبهم جعله من قسم الصريح، وممن جعله من هذا القسم ابن الحاجب وابن السبكي، والمصنف ـ كما ترى ـ اختار أن يجعله من هذا القسم، وقد أوحى فصله هذه الأمثلة عما قبلها بقوله: «ومثله» بأن هذه الأمثلة ليست كالتي قبلها في الاتفاق على أنها من الصريح بل فيها خلاف، وكأن هذا التوكيد بلفظه «ومثله» تورك على من خالفه في هذه المسألة، ويدل ذلك التوكيد ـ أيضاً ـ على رأيه الذي اختار في هذه المسألة صراحة. هذا ما اختار المصنف ذكره في قسم الصريح هذا.

ثم انتقل إلى ذكر القسم الثاني وهو الإيماء والتنبيه فقال: «وأما الإيماء فهو مراتب» أربع. وبعضهم ذكر أنها تسع. وكلٌّ يذكر ما صلح عنده ويترك ما سواه.

«المرتبة الأولى» هي «أن يذكر ـ ﷺ ـ مع الحكم وصفاً يبعد أن يأتي به لغير التعليل» لأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أفصح من نطق بالضاد، فلا يليق به أن يأتي بالحشو من الكلام وسوق الألفاظ في غير مواضعها ـ وقول المصنف: «أن يذكر ـ ﷺ ـ» بدل «أن يذكر الشارع» كما درج عليه الأصوليون يُظْهِر أن المصنف لا يرى أن مسلك الإيماء هذا تفيده آيات القرآن بل الحديث فقط، ولذلك اختار هذه اللفظة الخاصة بالحديث، وهي: أن يذكر ـ ﷺ ـ عن لفظة «أن يذكر الشارع» لأن هذه تدخل القرآن. وهو لا يراه دالاً بهذا الوجه وهو الإيماء كما يبدو.

والأمثلة التي ساقها في هذا القسم ترشد لذلك «كقوله ـ ﷺ ـ في» حكم «الهرة: إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات» رواه الخمسة عن

(1) سورة المائدة، الآية: 38. (2) سورة النور، الآية: 2.

كبشة بنت كعب بن مالك ـ وكانت تحت ابن أبي قتادة ـ أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرة تشرب منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت منه، قالت كبشة: فرآني أنظر، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم! فقال: إن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات». قال الترمذي: حديث حسن صحيح. صححه البخاري وغيره.

«فلو لم يكن التطواف» الدوران والإقبال والإدبار «علة لنفي النجاسة» عن الهرة «لم يكن لذكره مع هذا الحكم فائدة، لأنه قد علم أنها من الطوافات» فهو ـ ﷺ ـ أجلُّ من أن يذكر أمراً في معرض التعليم، الناس ليسوا في حاجة إليه، وذكره لا يفيدهم شيئاً، فلم يبق إلا أن ذلك ذكره لفائدة، ولم تظهر فائدة لنا إلا التعليل فوجب المصير إلى أن هذا اللفظ ذكره ـ عليه الصلاة والسلام ـ للتعليل.

«ومنه» أي الإيماء «قوله ـ ﷺ ـ: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» رواه بهذا اللفظ أبو داود وأحمد وروته الجماعة بلفظ آخر: «فلولا أن فعلهم ذلك» الذي ذكر من بيعهم الشحم وأكلهم ثمنه بعدما حرم عليهم «سبب لعنتهم لم يكن للإخبار عن فعلهم بالدعاء» الباء بمعنى مع، أي مع الدعاء «عليهم من فائدة» وتقرير ذلك على وزان ما تقدم في المثال السابق.

ثم انتقل المصنف إلى المرتبة الثانية فقال: «ومنه» أي الإيماء «الاستنطاق» أي طلب النطق «وهي المرتبة الثانية ـ بوصف يعلمه خالياً من التنازع» أي الخلاف، فهو ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يَخْفَ عليه ذلك، وإنما سألهم عنه «ليترتب عليه الجواب و» هذا الوصف «لو لم يكن للتعليل لكان استنطاقه» عنه استنطاقاً «عن وصف يعلمه خالياً عن الفائدة» وذلك لعب، وهو ـ عليه الصلاة والسلام ـ منزَّه عن اللعب، فلم يبق إلا ما ذكر من التعليل.

«وهذا» مثاله «كما سئل» أي كسؤاله «ـ ﷺ ـ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم. قال: فَلَا إِذَنْ» رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة والحاكم. قال أبو الوليد الباجي في تقرير دلالة هذا السؤال النبوي على التعليل: «ولا يجوز أن يخفى عليه ـ ﷺ ـ أن الرطب إذا جف نقص، وإنما أراد بذلك تعليمهم الاستنباط وإجراء الكلام على الأشباه والأمثال. وذلك أنه لما نهى عن بيع التمر بالتمر متفاضلاً، ثم كان الرطب مما ينقص إذا جف ـ أعلمهم بذلك أن معنى نهيه ـ ﷺ ـ عن بيع التمر بالتمر متفاضلان موجود في بيع

الرطب بالتمر، وإن لم يتناوله لفظ النهي. وهذا من أدق القياس وأحسن الاستنباط. (أحكام الفصول/ ذكر الأدلة على القياس من جهة السنة).

«**وكذلك**» مضى ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الإيماء للتعليل «**لما سألته**» الشابة «**الخثعمية**» منسوبة إلى خثعم بن أنمار: وهي قبيلة سيأتي أن المصنف إنما قصد الجهينية «**فقالت: يا رسول الله إن أبي**» لعله جدها، فإن أباها ـ واسمه حصين بن عوف ـ كان معها حينئذ ـ على ما ذكره الحافظ في الفتح ـ «**أدركته الوفاة**» الذي فيه ذكر الوفاة والسؤال النبوي هو حديث الجهينية. ولفظه ـ عند البخاري ـ عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ـ ﷺ ـ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، ولم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء». وأما حديث الخثعمية فلفظه عند البخاري عن الفضل بن عباس: أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع». وبهذا تعلم أن المصنف إنما قصد الجهينية، وليس الخثعمية فسها فذكر الخثعمية وألفاظاً من حديثها، إذ حديث الجهينية ذاك هو الموافق لما فيه الكلام، وهو الإيماء كما ترى، وعلى هذا ينبغي أن يقرر كلام المصنف الآتي.

قال ـ رحمه الله ـ متمماً ما تقدم له ذكره: «**وعليه فريضة الحج أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى**» وبهذا تعلم أن المصنف قد خلط ـ هنا ـ بين حديثين مختلفين، كما ترى.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر المرتبة الثالثة، فقال: «**المرتبة الثالثة**» من مراتب الإيماء «**أن يذكر النبي ـ ﷺ ـ حكماً عقب**» بعد «**علمه بواقعة حدثت، فيعلم**» من ذلك وهو ذكره الحكم عقب علمه بتلك الواقعة: «**أن تلك الواقعة سبب ذلك الحكم**» وذلك «**كما روي**» من «**أن أعرابياً قال: يا رسول الله هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال**» رسول الله ـ ﷺ ـ: «**أعتق رقبة**» رواه الجماعة عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ـ ﷺ ـ فقال: هلكت يا رسول الله. قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين؟ قال: لا. ثم جيء النبي ـ ﷺ ـ

بعرق فيه تمر فقال: تصدق بهذا، قال: فهل على أفقر منا ـ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا. فضحك النبي ـ ﷺ ـ حتى بدت نواجذه وقال: اذهب فاطعمه أهلك.
فهذا الحكم مرتب على تلك الحادثة ومسبب عنها، وارتباطه بها بقوة دلالة السياق قوي جداً «**حتى كأنه قال**» له «**إذا وقعت فكفر**» لأن السؤال مقدر في الجواب.

قال الآمدي ـ في تقرير دلالة هذا الحديث على ما ذكر من التعليل: «فإنه يدل على كون الوقاع علة للعتق وذلك لأنا نعلم أن الأعرابي إنما سأل النبي ـ ﷺ ـ عن واقعته لبيان حكمها شرعاً، وأن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ إنما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له، لا أنه ذكره ابتداء منه لما فيه من إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وكل ذلك وإن كان ممكناً إلا أنه على خلاف الظاهر، وإذا كان ذلك جواباً عن سؤاله، فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقدراً في الجواب في كلام المجيب، فيصير كأنه قال: واقعت فكفر. وقد عرف أن الوصف إذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقاً فإنه يكون علة، فكذلك إذا كان الحكم مرتباً عليه بفاء التعقيب تقديراً. (الأحكام/ مسالك إثبات العلة). هذا من جهة ثبوت العلة المذكورة بهذا النص إيماء.

أما من جهة محل هذا الحكم ـ وهو الكفارة ـ فالفقهاء في ذلك مختلفون «**فأما الشافعية**» والظاهرية والحنابلة «**فحملته**» أي الحكم المذكور وهو الكفارة «**على الوقاع**» خاصة ـ والوقاع: الجماع «**وقالت إنه**» أي الوقاع هو «**العلة بنفسه للكفارة**» وليس ما يستلزمه من إفساد للصوم هو العلة «**فلم توجبها**» أي الكفارة «**على من أكل أو شرب في نهار رمضان عمداً**» لأنها ـ كما تقدم ذكره ـ قصرت الحكم على مورده وهو الوقاع وقالت: الكفارة شرعت في الوقاع بخلاف غيره مما يفسد الصوم لارتفاع المعصية بالتوبة.

«**وأما الحنفية فأناطت**» وجوب «**الكفارة بمعنى يتضمنه الوقاع، وهو اقتضاء**» يعني إتيان «**شهوة يجب الإمساك**» أي الكف ـ كف النفس ـ عنها، «**فإن الصيام عبارة عن إمساك عن اقتضاء**» يعني عن إتيان «**شهوة البطن**» أي الأكل والشرب «**وشهوة الفرج**» أي الجماع ومقدماته ـ فالكفارة ـ عندهم ـ متعلقة بجناية الإفطار في رمضان عمداً، وقد تحقق وجود هذه الجناية في تحصيل شهوة البطن في رمضان عمداً، كما تحقق وجودها بالوقاع فيه.

ولما وجبت الكفارة بالوقاع علم أنها واجبة ـ أيضاً ـ بتحصيل شهوة البطن،

لوجود هذه الجناية الموجبة لهذه الكفارة «فلذلك أوجبوا الكفارة على مَن أكل» ما يتغذى به أو ما يتداوى به أو شرب ما يشرب أو ما يتداوى به «عمداً في رمضان لما فيه» أي ذلك المذكور وهو الأكل والشرب «من اقتضاء» أي إتيان وتحصيل تلك «الشهوة التي منع الصيام منها، ولم يوجبوها» الكفارة «فيما لا شهوة» كاملة «في اقتضائه» وذلك «كابتلاع حصاة أو نواة» وكذا لو جامع ميتة أو بهيمة فإنه لا كفارة عليه ـ عندهم ـ أيضاً ـ لأن هذه الجناية لا تكمل فتوجب الكفارة لانقضاء الشهوة في محل يشتهى. وهو في جماع ما ذكر لا يوجد.

«وأما المالكية فألغت الشهوة» في هذه المسألة «عن درجة الاعتبار» ورأت أن الحكم ـ هنا ـ غير مبني عليها وإنما هو معلق بوصف آخر ملازم لهذا الفعل ـ الإفطار في رمضان عمداً ـ ومن ثم لم تجب عندهم الكفارة بإتيان الشهوة «وإنما وجبت الكفارة ـ عندهم على الجناية على الصوم بتعمد الإفساد» أي إفساد «مطلقاً» سواء كان ما أفسد به مما اعتيد أكله وشربه ووقاعه أم لا.

وهذا الوصف ـ وهو الجناية على الصوم بتعمد إفساده ـ هو الوصف الذي علقوا به الحكم ـ الكفارة ـ هنا، وبعضهم يعبر عنه بانتهاك حرمة الصوم عمداً.

ولما كانوا معلقين هذا الوصف ـ الجناية على الصوم بإفساده عمداً ـ بهذا الحكم «فأوجبوا الكفارة بابتلاع الحصاة والنواة» وما أشبه ذلك كالدرهم، إن فعله عمداً، وإيجاب بهذا هو ما مشى عليه الشيخ خليل في «المختصر» تبعاً لما اختاره اللخمي من قول عبد الملك: إن حكم الحصاة والدرهم حكم الطعام فعليه في السهو القضاء وفي العمد الكفارة. وقال ابن عبد السلام: والأقرب الكفارة بغير المتحلل.

«وهذا» الذي مشى عليه هؤلاء الفقهاء هنا «ليس عند الأصوليين بتنقيح المناط» بفتح الميم «وهو أن يحذف» يعني أن يعتبر محذوفاً كأنه غير موجود «من محل الحكم» وهو في المثال السابق الوقاع «ما لا مدخل له فيه» أي في الحكم ـ يعني في إيجابه واقتضائه من الأوصاف الموجودة في ذلك، فالوقاع المذكور موصوف بكونه وقاعاً، وبكونه اقتضاء شهوة يجب الإمساك عنها، وبكونه جناية على الصوم بتعمد إفساده وحصر هذه الأوصاف يسمى السبر والتقسيم، ومريد التنقيح هذا ـ تنقيح المناط ـ ينظر في تلك الأوصاف كلها نظرة البحث عما يصلح

منها للتعليل فيلغي ما لا يراه مناسباً منها ليكون علة لذلك الحكم، ولا مدخل له في إيجابه.

«**ويبقى ما له فيه**» يعني في اقتضائه وإيجابه «**مدخل**» يعني تأثيراً «**واعتبار**» والناس في تفسير هذا المصطلح: ـ تنقيح المناط ـ مختلفون، فمنهم من يفسره بأنه: إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وبذلك يلتزم اشتراكهما في الحكم ـ وهذا ما يسميه الحنفية بالاستدلال ـ ومنهم من يفسره بأنه: أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، فيحذف خصوص هذا الوصف عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالأعم بعد إزالة اعتبار ذلك الوصف كالقتل بالمحدد إذا أزيل اعتبار المحدد، يبقي الحكم متعلقاً بالقتل مطلقاً، لأنه هو المعنى العام. أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي من تلك الأوصاف. وهذا المعنى الأخير هو الموافق لما مشى عليه المصنف ـ كما ترى ـ. ومنهم من يفسره بغير ذلك، وما عليه المصنف هنا هو ما اختاره.

ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «**وما روي عن ابن القاسم**» الفقيه المالكي المشهور «**فيمن ابتلع حصاة فعليه الكفارة**» وحدها «**من غير قضاء، بعيد في النظر**» الفقهي، وذلك «**لخروجه عن هذه الحدود**» أي الضوابط الضابطة للنظر في هذه المسألة «**التي قدمناها**» ونعني بالضوابط ـ هنا ـ ما بنى عليه هؤلاء الفقهاء آراءهم ـ هذه ـ ووجه تسمية ذلك الذي مشى عليه كل واحد من هؤلاء ضابطاً أو حداً أنه ضبط وحد الطريق الذي يجب المشي عليه في هذه المسألة، فمنهم حد وضبط ما يجب اعتباره بالوقاع، ومنهم من حده وضبطه بما يجب اعتباره باقتضاء شهوة يجب الإمساك عنها، ومنهم من حده وضبطه بالجناية على الصوم بتعمد إفساده، وكل الحدود لا يفضي أي منها إلى إسقاط القضاء عمن أفطر متعمداً. فكلها تقتضي أنه يجب القضاء عليه، إذ الخلاف ليس في القضاء إنما هو في الكفارة فقط، فالقضاء لم يقل أحد بسقوطه عن المتعمد.

وهذا الذي ذكر المصنف أن ابن القاسم نقله عنه المالكية في كتبهم، فالقرافي ـ مثلاً ـ قال: «قال سند: فإن ابتلع ما لا يغذي كالحصاة، قال سحنون: عليه الكفارة إن تعمده، وإلا فالقضاء فقط، لا يثقل المعدة ويكسر سورة الجوع. وقال ابن القاسم: لا شيء في سهوه، وفي عمده الكفارة» (الذخيرة/ الصيام).

ثم انتقل المصنف إلى ذكر المرتبة الرابعة، فقال: «**المرتبة الرابعة**» من مراتب

دلالة النص الشرعي إيماء على العلة وهذه المرتبة الرابعة هي: «**أن ينقل الراوي فعلاً**» يعني خبر فعل «**صدر منه** ـ ﷺ ـ **أو من غيره فيرتب**» ذلك الراوي في كلامه «**عليه**» أي على ذلك الفعل «**حكماً**» صدر «**منه** ـ ﷺ ـ **فإنه**» أي هذا الذي نقله الراوي «**يفيد تعليل ذا الحكم بذلك الفعل**» الذي رتب عليه ذلك الحكم، وذلك «**كقول الراوي**» وهو هنا ـ عمران بن حصين ـ «**سها رسول الله** ـ ﷺ ـ **فسجد**» رواه أبو داود والبيهقي والنسائي والترمذي وابن خزيمة «**فإن هذا**» الربط الواقع في هذا الخبر يترتب الحكم فيه على الفعل المذكور «**يشعر**» أي يثير في النفس الشعور «**بأن السهو علة السجود**» فوجب قصر السجود على وجوده، فإن لم يكن السهو موجوداً، فذلك الحكم ـ السجود ـ منتفٍ، «**فلذلك لم يرتب ابن القاسم سجوداً على من ترك سنَّة من سنن الصلاة عمداً**» لأنه يرى أن العلة في وجوب ذلك السجود هو السهو، وهو غير موجود ـ هنا ـ ومن ترك السنة فحكمه عنده الاستغفار «**خلافاً لأشهب فإنه أوجب السجود قبل السلام**» على من ترك سنة من سنن الصلاة إن لم يكن مأموماً «**نظراً منه**» مفعول لأجله، أي لأجل نظر فقهي مقتضاه «**أن النقصان**» في الصلاة هو «**علة السجود**» سواء كان ذلك النقص «**عمداً أو سهواً**» فلا فرق بينهما ـ هنا ـ. وهذا الذي ذهب إليه ابن القاسم في هذه المسألة هو الأرجح عند المالكية.

«**ومن ذلك**» الذي يفيد الإيماء ـ أيضاً ـ «**قول الراوي**» وهو هنا جماعة من الصحابة، منهم جابر بن سمرة «**زَنَى ماعِزٌ**» وهو ماعز بن مالك الأسلمي «**فرجمه رسول الله** ـ ﷺ ـ **فإنه**» أي هذا القول «**يدل على أن الزنى**» وحده هو «**علة الرجم**» لأنه ـ أي الزنى ـ هو وحده الذي ذكر في هذا الخبر أنه ترتب عليه ذلك الحكم ـ الرجم ـ «**فلذلك**» الذي ذكر ـ وهو أن الزنى هو وحده العلة للرجم ـ «**قال ابن القاسم في**» حكم «**أربعة شهدوا على رجل بالزنى، وشهد عليه بالإحصان**» أي بأنه متزوج «**اثنان آخران، فرُجم بشهادتهم**» جميعاً «**ثم رجعوا**» شهود الزنى وشهود الإحصان «**جميعاً: إن الدية**» أي دية ذلك المرجوم إنما «**تجب على شهود الزنا**» فقط، ولا تجب على شاهدي الإحصان، لأن الشارع إنما رتب الحكم بالرجم على الزنى في الخبر، فكان ـ أي الزنى ـ مناط ذلك الحكم، فعليه ترتب، ومن شهد بإثباته فهو الذي تلزمه الدية في هذه الصورة وهم شهود الزنى، ويعطون ديته بعد أن يحدوا حدّ القذف لا من سواهم «**خلافاً لأشهب، فإنه يوجب الدية على الجميع**» أي على جميع أولئك الشهود لأن الرجم لم يترتب على شهادة شهود الزنى فقط بل ترتب على

شهادتهم وشهادة شاهدي الإحصان أيضاً. وإنما لم يحكم بقتل هؤلاء لأنهم لم يباشروا القتل، إذ هم ما قتلوا ذلك الشخص إلا بشهادتهم فهم مسببون في ذلك وليسوا مباشرين له، فسقط عنهم الحكم بالقتل لذلك، والفقهاء لم ينزلوا هذا الضرب من الأسباب منزلة المباشرة.

وإذ قد نجز هذا «**فهذه مراتب الإيماء**» الأربعة قد تم ذكرها، وبهذا تم الكلام على هذا المسلك، فانتقل الحديث إلى المسلك الثاني.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ: «**المسلك الثاني: الإجماع**» من الأصوليين من يجعل هذا المسلك هو الأول، ويجعلون النص هو الثاني، ولكل اعتباراته يرجح بها ما يختار. وقد عرّف المصنف هذا المسلك فقال: «**وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع ـ ومثاله**» يعني مثال ما بنى الحكم فيه على هذا النوع من العلل: «**إذا كان للمرأة أخوان: أحدهما شقيق**» والآخر أخ لأب «**فهل يكون**» الشقيق «**أولى بعقد النكاح عليها من الأخ للأب**» قيل: نعم «**وهذا اختيار ابن القاسم**» فإنه يقول: يقدم الأخ الشقيق على الأخ للأب في النكاح، ومدرك هذا التقديم هو «**أن مزيد القرابة من جهة الأم**» معتبر فهو لذلك «**سبب تقديم الأخ الشقيق على الأخ للأب في الميراث بالإجماع، فوجب أن يكون**» الأخ الشقيق «**كذلك**» مقدماً «**في النكاح بالقياس عليه**» أي على الأخ الشقيق في الميراث.

وهذا القول ـ تقديم الأخ الشقيق على الأخ للأب ـ هو الأرجح عند المالكية ـ «**ووجه روايته**» أي ابن القاسم ـ يعني وجه ما رواه ابن القاسم ـ «**عن مالك**» من الأخ أن الشقيق والأخ للأب متساويان في النكاح هو «**أن الأم لها مدخل**» أي تأثير واعتبار «**في الإرث**» لأنها مما يتوسل ويدل به إلى الإرث، فالأخ للأم يرث بأمه «**فلذلك كان مزيد القرابة بها مرجحاً**» في الإرث «**ولا مدخل لها في عقد النكاح**» التوسل بها ـ أي الأم ـ في هذا الموطن لا يفيد في شيء، فالمرأة لا يعقد عليها أخوها للأم، فهو ليس من الأولياء في باب النكاح إطلاقاً، وبذلك «**فلا يكون مزيد القرابة بها**» أي الأم «**مرجِّحاً**» بكسر الجيم «**فيه**» أي في النكاح.

وظاهر كلام المصنف أن الذي روى هذا القول عن مالك هو ابن القاسم، وهو ـ أيضاً ـ ظاهر كلام القرافي في «الذخيرة» لما قال: «وسوى في الكتاب بين الأخ الشقيق والأخ للأب نظراً إلى أن المعتبر إنما هو جهة الأب والأمومة الإدلاء بها ساقط في ولاية النكاح» (ترتيب الأولياء) وقد راجعت فصل «نكاح الأولياء» في

«المدونة» ولم أظفر به. والذي أورده الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل ـ بعدما ذكر خليل وشارحه أن الأخ الشقيق يقدم في ولاية النكاح على الأخ للأب على الأصح، والمختار عند اللخمي لقوة الشقيق على الذي للأب ـ هو هذا: «قوله على الأصح» أي عند ابن بشير والمختار عند اللخمي، وهو قول مالك وابن القاسم وسحنون. ومقابلة ما رواه علي بن زياد عن مالك أن الشقيق من الإخوة وغيره في مرتبة واحدة فيقترعان عند التنازع» (باب النكاح).

وبهذا تعلم أن الضمير في قول المصنف «وروايته» رده إلى ابن القاسم في النفس منه شيء وإن كان ظاهر الكلام وسياقه يدل عليه.

ثم انتقل المصنف إلى المسلك الثالث فقال: «**المسلك الثالث: المناسبة**» ويعبر عنه بالإخالة ـ لأنه بالنظر إليه يخال ـ أي يظن أنه علة ـ كما يعبر عنه بتخريج المناط ـ لأنه إبداء مناط الحكم كما يعبر عنه بألفاظ أخرى. وقد عرّفه ابن الحاجب فقال: وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص، ولا غيره. (مختصر المنتهي/ مسالك العلة) وقد انتقد هذا الحد بما يعلم بالرجوع إلى الكتب المطولة في هذا الفن.

وعرَّفه المصنف بقوله: «**وهو أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم**» وعرفه ابن السبكي بأنه تعيين العلة بإبداء مناسبٍ مع الاقتران والسلامة من القوادح «**ومثاله**» يعني مثال الحكم الذي علم أن في محله وصفاً يناسبه ـ أي يناسب ذلك الحكم ـ «**تحريم الخمر فإن فيه**» يعني في محله ـ وهو الخمر ـ «**وصفاً يناسب أن يحرم**» محله ـ ذاك «**لأجله**» أي لأجل ذلك الوصف الموجود فيه «**وهو**» أي ذلك الوصف «**الإسكار المذهب للعقل الذي هو مناط التكليف**» فإذا زال سقط التكليف «**وسبب اقتناء**» اكتساب «**السعادتين المعاشية**» الدنيوية «**والمعادية**» الأخروية والمناسب هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة «**ولذلك قال أبو زيد**» الدبوسي ـ عبد الله أو عبيد الله بن عمر ـ الفقيه الحنفي المعروف: «**المناسب**» هو «**ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول**» من حيث التعليل به لما فيه من كسب المصلحة وتحصيلها، ودفع المفسدة وتعطيلها «**ثم إن المناسب**» هنا باعتبار شهادة الشرع «**على ضربين**» أي صاحب الشرع فهو «**إما أن ينص الشارع على اعتباره أولاً**» ينص عليه «**والذي نص الشرع على اعتباره ينقسم إلى مؤثر وملائم**» هذا ما ذكره جمع من

الأصوليين، وفيه إشكال، وهو أن المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص، والإجماع وغيرهما من المسالك الأخرى.

ثم إنّه إن نص الشارع على اعتباره علة، فطريق العلم بأنه علة ذلك النص وليس المناسبة، فما الفرق بين هذا المسلك المناسبة ـ وبين النص إذن؟ أُجيب: بأن الوصف المناسب مناسب للحكم المرتب عليه باعتبار أن بينهما الملاءمة، ثم إن المرء يسأل نفسه هل اعتبر الشارع هذا الوصف في هذا الحكم أم لا، وإذا اعتبره هل اعتبره في هذا الحكم ـ أي عين الوصف في عين الحكم ـ أو اعتبره في جنس هذا الحكم فقط أو لا يعتبره إطلاقاً؟ فإن وجد أنه اعتبره في عين ذلك الحكم سمّي ـ ذلك الوصف ـ حينئذ مؤثراً وصار العمل به واجباً. وإن وجد أنه اعتبره في جنس ذلك الحكم فقط سمي ملائماً، وبذلك فإن نص الشارع على ذلك الوصف على تلك الصورة لا يخرجه عن كون مسلكه الذي ثبتت به علّيته في الأصل هو المناسبة، لأن اعتبار الشارع له إنما أثبت له صفة التأثير والملاءمة بمعنى ارتقى فوق المناسبة الذاتية. فكان الشارع شهد له بأن ما يخاله الناظر فيه من كونه مناسباً للعلة صحيح.

قال العضد: «فالمذكور في كلام فخر الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ ومن تبعه أن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بدَّ لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم، ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بدَّ من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام، ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين، فكذا لا بدَّ لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير. فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً، وبعد الملائمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه، عندنا، ومخيلاً عند أصحاب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ. فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بما قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ. ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه، ولا يكون نائياً عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى آباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه، لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها، وهذا معنى قولهم: «الملائمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف» فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية

عنها، فظهر من هذا أن معنى الملائمة هو المناسبة وأنها تقابل الطرد أعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين.

وفي بيان معنى المؤثر هذا قال المصنف: «**ف**» بيانه الوصف المناسب «**المؤثر هو الذي يكون عينه معتبراً**» فسر البناني العين ـ هنا ـ بالنوع، فقال: المراد بالعين النوع لا الشخص، كما هو بين. «**في عين الحكم**» أي نوعه كما قال البناني، وهو ظاهر كلام العضد إذ قال: فالحاصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو إجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم. لكن بعضهم يجعل الوصف هو ما اعتبر عينه في عينه فقط.

«**ومثاله**» الزنى في الجلد، وقد اعتبر فيه بالنص الشرعي، وذلك في «**قوله ـ تعالى ـ**: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾[(1)] **فإن عين الزنى معتبر في عين الجلد وهو**» أي هذا النوع «**كثير**» في الأحكام الشرعية. وكذلك الإسكار في تحريم الخمر، فإنه ـ على ما قيل اعتبر عين الإسكار في عين الحكم بترتيب التحريم فقط، وأما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم فمثاله اعتبار القتل العمد العدوان في وجوب القصاص، فالقتل العمد العدوان سواء كان بمثقل أو محدد أو بغير ذلك فإن القصاص يترتب عليه بخلاف الزنى فإنه وصف لا يحصل إلا بوجه واحد، فليس تحته أصناف كالقتل العمد العدوان، أما الإسكار فإنه يحتمل أن يكون من القسمين، فإنه إن كان نوعه ـ أي مجرد الإسكار سواء كان بالخمر أو بغيره هو المعتبر في التحريم فإنه مما اعتبر فيه الوصف في نوع الحكم، وأما إن كان مما اعتبر فيه ذات الإسكار الموجود في الخمر فقط، فإنه مما اعتبر فيه العين في العين والأول هو الظاهر والثاني بعيد جداً.

وبعدَ هذا نسأل: ما هو المؤثر؟ هل هو ما اعتبر عينه في عين حكمه فقط. هذا ظاهر كلام المصنف وعليه مشى جميع من وقفت على كلامهم في كتب هذا الفن، وأغلبهم عينه في عين حكمه فقط. هذا ظاهر كلام المصنف وعليه مشى جميع من وقفت على كلامهم في كتب هذا الفن، وأغلبهم يمثل له بمس الذكر في الوضوء، أو هو شامل لذلك ولما اعتبر فيه نوع الوصف في نوع الحكم ـ أيضاً ـ لم

(1) سورة النور، الآية: 2.

أر من قال بأن ما اعتبر فيه نوع الوصف في نوع الحكم يسمى مؤثراً إلا الشوكاني في «إرشاد الفحول» فإنه قال فيه: «المؤثر وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم، أو نوعه في نوعه». ولعل هذا سهو منه ـ رحمه الله ـ أو لعله صيره من باب عطف المرادف، فصاحب المحصول لم يذكر هذا الصنف وهو عين الوصف في عين الحكم. وإنما ذكر النوع في النوع فقط، ومثل له بالإسكار في الخمر. فهل هذا عنده هو ما يسميه غيره بعين الوصف في عين الفعل؟ ما مثل به لا يساعد على ذلك.

حاصل القول: أن الوصف المؤثر ـ عند الأصوليين ـ هو ما اعتبر عينه في عين الحكم. وأن ما ذكره الشوكاني وما في «المحصول» مما ذكر يخالفان. والمصنف ماش مع الجمهور في هذا، لكنه لم يذكر أن المؤثر هذا كما يثبت اعتباره بالنص يثبت ـ أيضاً ـ بالإجمال ـ وقد ذكره غيره ومثّلوا له بالصغر في ولاية المال.

ثم انتقل المصنف إلى ذكر الضرب الثاني من المناسب وهو الملائم فقال: «**والملائم هو**» الوصف «**يعتبر**» شرعاً أو إجماعاً «**عينه في جنس الحكم أو**» الوصف الذي يعتبر شرعاً «**جنسه في عين الحكم أو**» الوصف الذي يعتبر شرعاً وإجماعاً «**جنسه في جنسه الحكم**» ويسمى ملائماً لملاءمته للحكم، ومعنى اعتبار الشرع أو الإجماع في هذا المقام هو أن الشرع اعتبر هذا الوصف مبنياً عليه يلائمه. والمجتهد حين يريد إلحاق فرع بفرع فإنه ينظر إلى علة الأصل، فإن وجد أن الشارع أو الإجماع هما من ثبّتا هذه العلة وكانت مناسبة، وثبتناها باعتبار أنها علة تفيد جنس الحكم المبني عليها ـ بمعنى أنه حيثما وجد عين هذه العلة فجنس هذا الحكم يترتب عليها، فإنه أي المجتهد يسمي ذلك باعتبار العين في جنس الحكم بذلك يلحق في الحكم كل محل ثبتت فيه تلك العلة بعينها بالموطن التي اعتبرها فيه الشارع أو الإجماع علة ـ ومثال ذلك يأتي.

وأما إن وجد أنَّها مما اعتبر الشارع أو الإجماع جنسها في عين الحكم فإنه يسمى ذلك الاعتبار: اعتبار الجنس في العين. وبذلك فإنه يحكم في كل موطن يوجد فيه جنس تلك المشقة بذلك الحكم والمثال يأتي.

وأما إن وجد أنها مما اعتبر فيه الشارع جنس العلة جنس الحكم فإنه يسمي

ذلك الاعتبار: اعتبار جنس الصفة في جنس الحكم، وبذلك فإنه يحكم بجنس هذا الحكم في كل موطن ثبت فيه جنس هذه العلة والمثال يأتي. وبهذا يعلم الطريق الذي يسلك في القياس في هذا المقام. والقائس غرضه إثبات حكم في محل ما، فإن عرض له في هذا المحل ما أثبت بهذا المسلك من العلل، فإنه يتصرف على الطريقة المذكورة.

أما أمثلة ذلك فقد أوردها المصنف بقوله: «**ومثال**» القول الفقهي المثبت تعليله بالنوع «**الأول**» وهو ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم إجماعاً «**قول الحنفية في**» حكم «**الثيب**» وهي ـ عندهم ـ التي زالت بكارتها بغير وثبة أو جراحة أو تعنيس، أما من زالت بكارتها بما ذكر فهي في حكم الأبكار. وكذلك لو زالت بكارتها بزنى عند أبي حنيفة فهي في حكم الأبكار ما لم تشتهر بذلك، وخالفه صاحباه فقالا: إنها ثيب على كل حال. «**الصغيرة: أنها تجبر على النكاح، لأن الصغر علة في إقامة الولاية عليها في المال فيكون**» أي الصغر «**علة في إقامة الولاية عليها في النكاح، فإن عين الصغر معتبر**» كونها علة «**في جنس الولاية بالإجماع**» وعليه فحيثما وجد هذا الوصف ـ الصغر ـ ترتب عليه هذا الحكم ـ الولاية ـ وهو يشمل ولاية المال وولاية النكاح، وكل ما يدخل تحت جنس الولاية من أنواع إن وجد. وهكذا ترى أنهم لم يلاحظوا ولم يعتبروا اختلاف المحال، وإنما اعتبروا وجود عين الوصف ليرتبوا عليه جنس الحكم، وهكذا نظروا إلى مجرد تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال، إذ لو كان خصوص المال ملحوظاً في المعلول لم ينهض هذا حجة في اعتبار الصغر، في ولاية النكاح.

واعلم أن الولاية في النكاح بعضهم ـ أي الفقهاء يجعل علّتها الصغر ـ وهو ما مر ذكره ـ وبعضهم يجعلها البكارة والصغر، وكل يمضي على ما يراه صواباً.

ثم انتقل المصنف إلى المثال الثاني فقال: «**ومثال**» التعليل المثبت بالنوع «**الثاني**» وهو ما اعتبر فيه جنس الوصف في عين الحكم «**تعليل أصحابنا**» جواز «**الجمع بين الصلاتين في الحضر بالمطر**» أي بسببه «**للحرج والمشقة الذي هو علة في الجمع بينهما**» أي الصلاتين «**في السفر، فإن جنس الحرج**» وصف «**معتبر في عين الجمع**» بين الصلاتين.

«**ومثال**» التعليل المثبت بالنوع «**الثالث**» وهو ما اعتبر فيه جنس الوصف في

جنس الحكم «**تعليل**» وجوب «**القصاص**» وهو أن يفعل بالمجني نظير ما فعله بالمجنى عليه «**في الأطراف**» أي أطراف الجسد ـ كالرأس، والوجه، وباقي أجزاء الجسد. وفي كتب الفقه تفاصيل ما يجري فيه ذلك من الأطراف وهو ما يمكن ضبط القصاص فيه وما لا يمكن ضبط ذلك فيه فلا يجري فيه القصاص «**بالجناية**» كالكسر والجرح «**التي هي**» علة «**معتبرة في القصاص في النفس بالإجماع، فإن جنس الجناية**» وصف «**معتبر في جنس القصاص**» كما ترى. وبهذا تم الكلام على المناسب المعتبر شرعاً أو إجماعاً.

ثم انتقل إلى المناسب الذي لم يعتبر شرعاً ولا إجماعاً، فقال: «**وأما الذي لم ينص الشرع على اعتباره**» بحيث لم يعتبره بأي وجه من الأوجه المتقدمة في المناسب السابق ذكره، «**فينقسم إلى قسمين**» باعتبار ثبوت حكم ما على وفقه، وعدم ثبوته، إذ «**منه**» أي من هذا النوع من المناسب «**ما**» أي صنف «**يثبت الحكم على وفقه**» فصار علة له «**في صورة**» واحدة «**من الصور**» وهذا القسم ـ النوع ـ «**يسمى غريباً**» سمي بذلك لأنه لم يشهد له غير أصله بالاعتبار. وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني فقد ذكره قائلاً: «**ومنه**» أي هذا المناسب الذي لم يثبت بنص ولا إجماع «**ما**» صنف «**لا يثبت**» الحكم على وفقه في أي صورة «**من الصور**» إطلاقاً «**ويسمى مرسلاً**» سمي بذلك لإرساله أي إطلاقه عما يدل على اعتباره، أو الغاية ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح، والمراد به المرسل الملائم، لا غير.

ثم قال المصنف: «**ومثال**» يعني مثال القياس المثبت علته بالنوع «**الأول: قياس أصحابنا المبتوتة**» التي طلقها زوجها طلاقاً باتاً «**في**» حال «**المرض**» أي في حال مرضه، «**في استحقاقها الميراث**» أي إرثه، سواء مات وهي في العدة، أو مات بعدها «**على القاتل**» لموروثه «**في الحرمان من الميراث، بجامع التوصل**» يعني السعي للوصول «**إلى الغرض الفاسد**» وهو في القاتل الموروثة استعجال الشيء قبل أوانه. وفي ذلك المطلق منع الزوجة من أن ترثه «**فيناسب**» هذا الجامع «**المعاملة بنقيض المقصود**» وهو منع ذلك القاتل من الإرث وتوريث المطلقة من ذلك المطلق.

«**فإن التوصل إلى الغرض الفاسد**» هذا يسمى غريباً وذلك لأنه «**لم ينص**

**الشارع على اعتباره أصلاً لكن قد رتب الحكم على وفقه في صورة القاتل»** المذكورة، وقد ورد ذلك في قوله ـ ﷺ ـ: «القاتل لا يرث» رواه الترمذي وابن ماجه والبيهقي والدارقطني. «**ومثال**» ما بني على النوع الثاني ـ وهو ما لم يثبت حكم على وفقه إطلاقاً «**ما انفرد به اللخمي**» علي بن محمد الربعي القيرواني أحد الفقهاء الكبار «**من أصحابنا، وهو طرح بعض أهل السفن**» يعني الركاب في السفن «**بالقرعة إذا خيف غرق جميعهم فإن ذلك**» الذي اعتبره اللخمي هنا هو ارتكاب أخف الضررين وتقديم أقوى المصلحتين «**مناسب**» لما رتبه عليها من حكم «**لأن فيها**» أي في اعتباره والعمل به «**استخلاص**» إنقاذ «**بقيتهم**» من الهلاك ـ الغرق ـ «**ولم ينص الشرع على اعتباره ولم يرتب حكماً على وفقه في**» أي «**صورة من الصور**» التي رتب فيها الأحكام على عللها. وبهذا انتهى الكلام على هذا المسلك الثالث.

ثم انتقل المصنف إلى المسلك الرابع فقال: «**المسلك الرابع: الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويعدم عند عدمه**» وعرف بتعريف أخصر من هذا، وهو «**ترتب حكم على وصف وجوباً وعدماً**» وبذلك يتصف هذا الوصف مع حكمه بالاطراد والانعكاس.

«**ومثاله**» الإسكار، فإنه يدور معه التحريم وجوداً وعدماً في عصير العنب «**وذلك أن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام إجماعاً، فإذا دخله الإسكار كان حراماً إجماعاً، فإذا ذهب عنه الإسكار**» بأن تخلل أو تحجر وجمد مثلاً «**ذهب عنه التحريم**» وصار طاهراً للاستحالة كما نص على ذلك بعض فقهاء المالكية «**فلما دار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدماً علمنا أن الإسكار علة التحريم**» والفقهاء يبنون على ما أثبت بهذا المسلك من علة قياسهم، ويحتجون بها «**ومن ذلك احتجاج أصحابنا على طهارة عين**» ذات «**الكلب والخنزير بقياسهما على الشاة**» مثلاً «**بجامع الحياة**» وكل حي عند المالكية طاهر. قال خليل في «المختصر»: «والطاهر: الحي ودمعه وعرقه ولعابه وبيضه ولو أكل نجساً إلا المدر والخارج بعد الموت».

«**وبيان أن الحياة علة الطهارة هو أن الشاة**» مثلاً «**إذا ماتت وفي بطنها جنين حي حكمنا على جميع أجزائها بالنجاسة، و**» حكمنا «**على ذلك الجنين بالطهارة**» لأنه حي «**فلما دارت الطهارة مع الحياة وجوداً وعدماً علمنا أن الحياة علة الطهارة**» وعَليه فكل حي طاهر. قال القرافي: «وفي الجوهر: الحي كله طاهر عملاً بالأصل

ولأن الحياة علة الطهارة عملاً بالدوران في الأنعام، فإنها حال الحياة طاهرة، وحال موتها ليست حية، ولا طاهرة، والدوران دليل عليه المدار الدائر، فيلحق به محل النزاع كالكلب والخنزير ونحوهما» (الذخيرة/ الطهارة).

ثم انتقل المصنف إلى ذكر المسلك الخامس، فقال: «**المسلك الخامس: الشبه: وهو أن يتردد المسلك بين أصلين مختلفين وهو أقوى شبهاً به**» أي بأحدهما. وقد عرف أيضاً ـ بأنه تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف المعتبرة شرعاً أكثر من شبهه بالآخر». وهذا المسلك ذو منزلة بين المناسب والطرد، فإنه يشبه الطرد من حيث أنه غير مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه. وبعض الفقهاء يسميه «الاستدلال بالشيء على مثله» وقد كثر النقاش في هذا المسلك وطال بين الأصوليين من حيث تعريفه وضبط حقيقته، وكونه حجة، حتى قال ابن الأنباري المالكي: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه» وما ذلك إلا لأن لفظ الشبه يحيل على صورمختلفة، لأن أوجه الشبه بين الأشياء متعددة، فمنها ما هو حكمي، ومنها ما هو حسي، ومنها ما هو مصلحي. وعلى كل حال فإن الشبه يعنون به ما تقدم ذكره.

والقياس الجاري عليه يسمى قياس الشبه «**ومثاله**» مثال ما أجرى فيه هذا القياس «**الوضوء، فإنه دائر**» حاله ووصفه «**بين التيمم وبين إزالة النجاسة فيشبه التيمم من حيث أن المزال بهما ـ وهو الحدث الحكمي**» وصف مقدر يحكم بوجوده «**لا حسي**» يدرك بالحواس «**ويشبه إزالة النجاسة في أن المزال بهما حسي**» وهو الأوساخ والمستقذرات، وذلك «**لإزالة الماء العين**» أي عين ما أزيل بها من نجاسة وغيرها «**بالطبع**» أي بطبيعته التي خلق عليها، فكانت إزالته لذلك بطبعه، وذلك محسوس «**بخلاف التيمم**» فإنها لا تطهر بطبعها، فإن نسب إليها التطهير فإنما ذلك أمر حكمي مقدر وجوده بناء على حكم الشارع، فانفصل التيمم وإزالة النجاسة ـ اختلف في وجوب النية فيه «**فالمالكية والشافعية**» والحنابلة والظاهرية «**يوجبون النية في الوضوء**» ويجعلونها شرط صحة فيه، وذلك «**تغليباً لشبهه بالتيمم**» لأنهما طهارتان شرعيتان، فأنى تفترقان وتكفي الطهارة علة شرعية في ذلك، ثم إنهما قربتان عبادتان تمحضتا لذلك، فلا تصحان إلا بالنية.

«**والحنفية لا يوجبون النية في الوضوء**» وإنما يجعلونها مستحباً فيه، لأنه مفتاح للصلاة، فهو ليس إلا وسيلة وما ليس مقصوداً لذاته لا تشترط فيه النية

عندهم، ثم إن وقوعه طهارة باستعمال المطهر ـ الماء ـ يكفي في صحته، لكنهم يشترطون فيه ـ الوضوء ـ النية إذا أريد به أن يكون قربة وعبادة، وأما إذا قصد به الوضوء للعبادة فلا يشترطون فيه النية ـ كما تقدم ـ «**تغليباً لشبهه بإزالة النجاسة**» التي وقع الإجماع على أنها لا تجب فيها النية، لأنها ليست إلا وسيلة.

«**وكذلك أيضاً**» من الاحتجاجات الفقهية المبنية على هذا القياس «**احتجاج أصحابنا على أن العبد يملك**» كالحر «**بأنه دائر**» حاله «**بين الحر والبهيمة، فمن غلب أنه آدمي**» رأى أنه «**أشبه الحر. ومن غلب أنه مال**» رأى أنه «**أشبه البهيمة**» من حيث أنه يملك، ويباع ويشترى ويعار، ويوهب، ويوقف «**فأحد الشبهين يوجب له استحقاق أن يملك، وهو الشبه للآدمي والآخر يوجب له أن لا يملك، وهو الشبه المالي**» فتعارضا في ذلك موجبان: الشبه الآدمي والشبه المالي «**لكن الشبه الآدمي أقوى**» فيه «**من الشبه المالي**» وذلك «**من وجهين، أحدهما: أن الشبه الآدمي أصلي**» لأن الحرية هي الأصل في الإنسان «**و**» الشبه «**المالي عارض**» إذ هو من لوازم العبودية والرق، والعبودية والرق أمر طارىء عليه، فلا يؤثر في حقيقته الأصلية وهي أنه حر، فما يمكن إبقاؤه من صفات هذه الحقيقة يجب إبقاؤه، «**والأصلي**» دائماً «**أولى من العارض**» فيقدم عليه ما أمكن ذلك.

«**وثانيهما: إن الشرع غلب عليه شبه الآدمي في أحد نوعي الملك**» فأثبت له ملك عقدة «**النكاح**» وما يتصل بذلك من حقوق التصرف مع زوجته، والاستمتاع «**الذي لا مدخل للبهيمة فيه، فوجب بهما**» أي بهذين الوجهين، يعني بمقتضاهما «**أن يثبت له**» ملك اليمين لقوّة الشبه التي دلَّ عليها ما تقدم إيراده من الوجهين «**الموجب له**» أي لثبوت الملك له. ومثل هذه المسألة مسألة العبد المقتول هل ينظر فيه إلى الشبه الآدمي أو إلى الشبه المالي. قال العضد: «كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه تردد بهما بين الحر والفرس، وهو بالحر أشبه، إذ مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر». (شرح مختصر المنتهى/ مسالك العلة). وبتمام الكلام في هذه المسألة تم الكلام في هذا الركن.

قال المصنف: «**فهذا تمام الكلام في الركن الثاني**» من أركان القياس «**الذي هو العلة**».

واعلم أن المصنف لم يذكر حجية القياسات المبنية على هذه المسالك وما فيه

من اختلاف للاختصار، ولوفاء ما ذكره بغرضه بهذا الكتاب، ومن له تشوف إلى ذلك فكتب هذا الفن الطويلة تشفي غليله منه، فلا حاجة للإطالة به.

**«الركن الثالث»**

**هذا هو الركن الثالث من أركان القياس**

**وهو «الفرع»**

وفيه تعريفات مختلفة، أرجحها أنه المقيس وليس كل شيء يقاس فللمقيس شروطه التي يجب أن تتوفر فيه «**وشروطه أربعة**» كما نص على ذلك جماهير الأصوليين «**الشرط الأول**» من هذه الشروط «**أن تكون العلة**» الموجودة في الأصل ـ الجامع ـ «**موجودة**» بتمامها «**في الفرع**» ولا يضر زيادتها في الأصل بقوة أو شدة، إذا حصلت ماهيتها فيه ـ الفرع ـ وتعبير ابن الحاجب بمساواة الفرع الأصل في العلة، لا يعني به إلا المساواة في تمام وجود العلة. لا أن الزيادة في الأصل أو الفرع تمنع القياس بين أصل وفرع حصل فيه ذلك، وإنما اشترط وجود العلة التي في الأصل بتمامها في الفرع «**لأن المقصود وهو ثبوت الحكم في الفرع ـ فرع عن ثبوت علته فيه**» فإذا انتفت انتفى ثبوته، وعلى القائس إذا قاس أن يثبت وجود العلة التي في الأصل في الفرع بأحد مسالك العلة ـ أو أكثر ـ التي سبق ذكرها، وذلك «**كما يقيس**» أي كقياس «**أصحابنا عظام الميتة على لحمها في النجاسة**» فيحكمون عليها بالنجاسة، وقالوا: العظم والقرن والظلف والسن كاللحم، فالكل من الميت نجس «**فيمنع الحنفية وصف العظام بالموت**» وهذا من باب منع وجود العلة في الفرع، وهذا المنع يسقط إذا أثبت المستدل العلة الممنوعة وأجاب عن الاعتراض، وكذلك فعل المالكية هذا.

قال المصنف: «**فيجيب أصحابنا بأن الحياة تحلها لقوله ـ تعالى ـ:** «﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾[1] و»كل «**ما هو محل الحياة فهو محل الموت**» لأن الحياة والموت بينهما العدم والملكة «**فثبت**» بناء على ذلك «**وصف العظام بالموت**» كاللحم تماماً. قال القرافي: قال في «الجوهر»: والعظم والقرن والظلف والسن كاللحم، لحلول الحياة فيها وانحصار فضلاتها فيها بعد الموت فتكون نجسة» (الذخيرة/

(1) سورة يس، الآية: 78.

الطهارة) - وقد وافق ابن وهب الحنفية فيما ذهبوا إليه هنا من أن العظام لا تنجس بالموت. كما صرح بذلك القرافي وغيره.

«**الشرط الثاني**» من شروط الفرع تلك «**أن لا يتقدم حكم الفرع على**» حكم «**الأصل**» في الظهور والتعلق بالمكلف، وإنما اشترط ذلك «**لأنه إن تقدم**» حكماً على حكم الأصل لزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة التي ثبت بها هو «**لتأخير الأصل**» الذي يتضمنها، وبيان ذلك أن الأصل هو الذي فيه العلة التي ثبت بها حكم الفرع، فإن ثبت حكم ذلك الفرع قبل ذلك الأصل، فقد ثبت قبل علته، وكيف يثبت حكم قبل علته.

«**ومثاله**» يعني مثال القياس الذي سقط فيه الشرط «**قياس أصحابنا الوضوء على التيمم في الافتقار إلى النية**» وفي كونها شرط صحة فيه «**والوضوء متقدم على التيمم في المشروعية**» أي في تشريعه للناس ودخوله فيما أمر الله - تعالى - الناس أن يتعبدوه به بقيد التنجيز، أما من جهة التشريع الأزلي، فكلام الله - تعالى - وخطابه كله قديم. لا فرق فيه بين خطاب وخطاب.

«**و**» كما تقدم تعبد الله الناس - بالوضوء على تعبده - سبحانه - إياهم بالتيمم خطاباً، تقدم الوضوء على التيمم «**في الفعل**» والعمل، فالمسلمون عبدوا ربهم بالوضوء قبل نزول التيمم بسنوات، فالوضوء نزل الأمر به قبل الهجرة، والتيمم إنما نزل الأمر به بعد الهجرة، كما هو معلوم.

وإذا تقرر هذا فإن الحنفي سيعترض على هذا القياس، ويقول: الفرع لا يصح أن يتقدم حكمه على حكم أصله، لأن تلك العلة التي يثبت بها حكم ذلك الفرع مطوية في ذلك الأصل، فهي متأخرة، فكيف أثبتها حكماً قبل وجودها. وهذا النقاش إنما هو مفروض في مسألة النية في الوضوء هذه لغرض البيان، لأن الشافعية والمالكية معتمدهم في إيجاب النية في الوضوء أدلة أخرى منها قوله - ﷺ -: «إنما الأعمال بالنيات»، لا هذا القياس.

حاصل القول أن تقدم حكم الفرع على حكم الأصل يسقط قياساً وقع فيه.

«**نعم**» هذا استدراك عما تقدم من عدم صحة القياس المذكور «**يكون هذا**» القول - القياس المذكور - ويصح «**إلزاماً**» للخصم، لا استدلالاً على الحكم، وذلك إذا كان المقصود رد فرق الخصم بين التيمم والوضوء حيث يوجب النية في التيمم، دون الثاني، ويكون ذلك الإلزام ببيان تساويهما في المنع المانع من ذلك الفرق وهو

كونهما عبادة، وفي بيان وجود التلازم في هذا الحكم ـ وجوب النية ـ في الموضعين «**فيقال: لو لم تجب النية في الوضوء لما وجبت في التيمم**» فأنى تفترقان في ذلك.

وإذا قال الخصم بالحكم في الأصل لعلة موجودة في الفرع لزمه أن يقول بذلك الحكم في الفرع ـ أيضاً ـ.

**«الشرط الثالث» من شروط الفرع تلك**

«**أن لا يكون**» حكم «**الفرع منصوصاً**» أي مدلولاً عليه بنص شرعي يدل «**عليه بعموم**» بحيث يكون ـ أي ذلك الفرع ـ من الجزئيات المندرجة تحت ذلك العموم «**أو بخصوص**» بحيث يذكر بلفظه «**ومثال**» ما يدل فيه «**العموم**» أي عموم النص على حكم الفرع «**أن يكون دليل حكم الأصل**» وهو النص الشرعي «**مماثلاً لحكم**» يعني لدليل حكم الفرع من حيث كونهما كلاهما نصاً شرعياً «**كما إذا قيس التفاح على البر في الربا**» الذي أثبت فيه الربا بالنص، وهو قوله ـ ﷺ ـ واللفظ للبخاري: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرُّ بالبرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء».

«**وأثبت الحكم في**» شأن «**الربا**» الذي هو الجامع بينهما ـ التفاح والبر ـ وأنه يجري فيهما «**بعموم قوله ـ ﷺ ـ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»**» أخرجه مسلم وأحمد «**فإن هذا النص يشمل حكم الفرع، فلا يكون الأصل**» في هذا القياس وهو البر «**أولى بالأصالة من الفرع**»ـ وهو في هذا القياس التفاح ـ لأن حكمه ـ أيضاً ـ ثابت بالنص، مثله مثل البر في ذلك.

وقد ذهب الأصوليون إلى أن مثل هذا القياس صحيح وجائز، لأنه يجوز أن يثبت حكم واحد بأدلة مختلفة، فالتفاح ـ مثلاً ـ إن ثبت أنه ربوي بالنص، وبالقياس، فإن ذلك لا مانع منه، لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز لإفادة زيادة الظن. ويخالف هذا ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل واحداً، فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلاً، لأن الفرع لا يؤكد أصله، بخلاف ما إذا كانا متغايران. (انظر تشنيف المسامع/ القياس).

«**ومثال**» القياس الذي دلَّ فيه النص الشرعي على حكم الفرع على وجه «**الخصوص**» قياس أصحاب أبي حنيفة إيجاب الوضوء من القيء والرعاف على سائر الأحداث ثم يبينون حكم الرعاف والقيء بقوله ـ ﷺ ـ: «من قاء أو رعف فعليه الوضوء»ـ تقدم تخريجه ـ فهذا النص دال على حكمهما بالتنصيص عليه، وذكرهما

على وجه الخصوص، فهما بذلك غنيان عن القياس.

«**الشرط الرابع**» من شروط الفرع «أن لا يباين» أي يخالف ويعاكس «موضوع» محل ومقام «**الأصل موضوع**» محل ومقام «**الفرع في الأحكام**» الشرعية التي منها المقاصد والأسس، فلا بدَّ من تساويهما فيهما شرعاً وفيما راعاه الشرع في بنائهما من أمور، فإذا اختلفا في ذلك، بحيث يكون أحدهما يباين الآخر ويخالفه فيما قصد به أو فيما بني عليه. فقد اختلف موضوعاهما شرعاً، فلا قياس بينهما.

وصورة ذلك تظهر في الأقيسة التي في طرفيها ـ الأصل والفرع ـ هذا التباين «**كقياس البيع على النكاح، أو العكس**» وهو قياس النكاح على البيع، والبيع والنكاح بينهما تباين فيما قصد بهما وفيما بني عليه «**فإن البيع مبني على المكايسة**» أي المبالغة ويقال فيه المنازعة والمماكسة ـ أيضاً ـ «**والمشاحة**» وهو تبادل الشح والحرص على الربح «**والنكاح مبني على المكارمة**» تبادل الإكرام، والتهادي ـ تبادل الهدايا ـ «**والمساهلة**» مفاعلة من السهولة وهو الاشتراك في السهولة في الأمور.

«**فإذا تقرر هذا**» التباين بين هذين الموضعين، فإن بعض الفقهاء لم يأخذوا بمقتضاه «**فالشافعية يقيسون النكاح إذا انعقد على**» صداق هو «**عبد في الذمة**» أي في ذمة الزوج، بأن قال لها ـ مثلاً: أتزوجك على عبد ـ وذلك العبد غير موصوف لها وصفاً يضبط قيمته، ولا معلوم عندها «**على فساد البيع**» يعني على البيع في الفساد «**إذا انعقد على عبد في الذمة غير موصوف**» للمشتري «**بجامع الجهل بالعوض**» وفي الموضعين: النكاح والبيع «**فإنه**» أي الجهل بالعوض هو «**علة الفساد في البيع بالإجماع**» فالغائب غير الموصوف لا يصح بيعه ولا ينعقد عند الجميع، سواء كان ذلك الغائب عبداً أو غيره، وذكر المصنف للعبد ـ هنا ـ إنما على سبيل التمثيل، وليس على سبيل الاختصاص.

ومن المقرر عند المالكية أن الغائب إذا وصف يصح بيعه، وشرط بعضهم أن يصفه غير بائعه، ومن قبل أن يصفه بائعه قال: لا يجوز نَقْدٌ بوصفه، لأنه لا يؤثر بوصفه على وجه مطلق، بل لا بدَّ من الرؤية. والغائب الذي قبل المالكية بيعه بالصفة هو الذي لا تمكن رؤيته أو في رؤيته مشقة أو يفسد بفتحه ونشره، وكان غير بعيد جداً. وأجازوا بيع الغائب بلا وصف إن شرط فيه الخيار للمشتري بالرؤية، أو كان قريباً جداً.

أما الحنفية فيقولون: يجوز بيع الغائب من غير وصف ثم للمشتري إذا رآه الخيار، فإن شاء أنفذ البيع وإن شاء رده. وأما الشافعية فإنهم لا يجيزون بيع الغائب مطلقاً وصف أو لم يوصف.

هذا فيما يتصل بالمبيع الغائب، وأما الصداق الغائب فإن الشافعية لم يجعلوه مثل المبيع الغائب الذي حكموا ببطلان بيعه مطلقاً، بل تساهلوا في الصداق الغائب وقالوا ـ على ما نقله عنهم ابن رشد وغيره ـ إن وصف وصفاً يضبط قدره وجنسه صح كونه صداقاً، وإن لم يكن كذلك فإنه لا يصح أن يكون صداقاً. وأما المالكية والحنفية فإنه يجوز عندهم أن يكون الصداق غير موصوف ولا معين. ذكر ذلك عن الحنفية المرغيناني. وأما المالكية ففي «المدونة» يجوز على بيت أو خادم غير موصوف ولها الوسط. وهذا نص نقله القرافي عن «المدونة».

لكن الذي في كتب المتأخرين من المالكية هو أنه يجوز للزوج أن يقول لها: أتزوجك بعبد تختارينه إذا كان لذلك الزوج عبيد مملوكة له، وكانت معينة حاضرة ووصفت. (انظر حاشية على مختصر خليل/ النكاح).

وهذه هي صورة هذه المسألة وحقيقتها عند المالكية والشافعية الذين سوَّوا بين النكاح والبيع في هذه المسألة بالقياس مع أن موضوعيهما متباينان ـ كما تقدم ذكره.

يجيبهم من خالفهم في هذا «**فيقول أصحابنا: البيع مبني على المشاحّة والمكايسة، فكان الجهل فيه بالعوض مخلاً بالمقصود منه**» مذهباً له «**والنكاح**» على خلاف ذلك، إذ هو «**مبني على المكارمة والمساهلة وليس المقصود من الصداق أن يكون مماثلاً**» للمعوض عنه، وهو البضع ـ أعني تملكه ـ «**وعوضاً عنه**» وبديلاً «**ولذلك سماه**» أي الصداق «**الشرع نحلة**» وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[1] ـ والنحلة ـ بضم النون وكسرها ـ العطية، وفسرها المفسرون بمعانٍ أخرى «**فهو كالهبة**» من جهة الجهالة «**فلا يضر الجهل به كما لا يضر بالهبة**» فمن وهب شيئاً في ذمته وهو غير موصوف ولا معلوم صحت هبته، لكن اختلفوا في كون القبض لها شرط صحة فيها أم لا، فمنهم من ذهب إلى اشتراط ذلك، ومن ذهب إلى أنه ليس بشرط.

(1) سورة النساء، الآية: 4.

## «الركن الرابع» من أركان القياس
## وهو «الحكم»

أي حكم الأصل المقيس عليه «وفيه» يعني في بيانه تذكر «مسائل» يتبين حاله ببيانها.

«**المسألة الأولى**» من هذه المسائل هي أن «**من شرط الحكم**» هذا «**أن يكون شرعياً**» فلا يقبل هنا ما سواه «**لأن**» ما فيه الكلام هو القياس، و«**القياس دليل شرعي**» والمطلوب به إثبات أحكام شرعية، والحكم الشرعي لا يثبته إلا الدليل الشرعي «**فعلى هذا**» الذي ذكر من أن الحكم في القياس لا يكون إلا شرعياً «**لا يجوز القياس في اللغات**» ومحله الألفاظ المشتقة والتي لها معانٍ مخصوصة، والتي تدور مع الصفات الموجودة فيها وجوداً وعدماً، كالخمر والسارق. وأما أسماء الأعلام وأسماء الفاعلين والمفعولين فإنها تطلق على من قامت به الصفات التي اشتقت منها تلك الأسماء وضعاً لا قياساً. وذلك كالجالس والمأكول والمراد به تعميم إطلاق اللفظ المشتق على كل محل فيه وصف جامع بينهما وقد يكون معنى منه اشتق ذلك اللفظ، وقد يكون قيداً خاصاً به. وبذلك يجعلون ذلك اللفظ عاماً بالقياس هذا ثم يجرون على الجميع الحكم الذي حكم به الشرع في مسمى ذلك اللفظ «**وقد اختلف فيه**» أي في جوازه، فمنعه الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والقرافي ومحققو المالكية ـ كما قال الباجي ـ وعامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين.

وذهب إلى أنه يجوزه ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والفخر الرازي وأبو تمام وابن القصار. وذهب آخرون إلى تجويزه في الحقيقة دون المجاز.

«**ومثاله تسمية النباش**» وهو من يستخرج الشيء بعد دفنه، ويطلق غالباً على من يستخرج الموتى من القبور ويأخذ أكفانهم «**سارقاً بالقياس على أخذ مال الحي خفية**» وبذلك يحكم عليه بما يحكم به على السارق، فتقطع يده بآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[1] لدخوله تحت دلالتها «**بجامع أخذ المال خفية**» ومن

(1) سورة المائدة، الآية: 38.

حرز، لأن القبر حرز، كالمسجد. «**وكتسمية النبيذ خمراً بالقياس على تسمية عصير العنب خمراً**» فيكون محرماً بآية ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]، ويجب اجتنابه بمقتضاها، لأنه داخل تحت دلالتها «**بجامع مخامرة**» أي مخالطة «**العقل**» في كل. وغرض من قال بهذا القياس هو الاستغناء بهذا القياس عن القياس الفقهي هذا الذي كلامنا فيه، وقالوا: متى اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر ـ أي المسكر من ماء العنب ـ لتخميره العقل ـ أي تغطيته للعقل ـ ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ ـ أي المسكر من غير ماء العنب ـ ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة، فيسمي النبيذ خمراً، فيجب اجتنابه بآية ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[2] سبق تخريجها، هذا ما قالوه.

واعلم أن القياس في اللغة وإن خصوه بما تقدم ذكره فإنهم يستعملونه في وجوه ومواطن أخرى. وقد أوردت ذلك بشيء من البيان في كتاب «منهج الأصوليين في بحث الدلالة».

### «المسألة الثانية»

### مسألة إثبات الحكم العادي بالقياس

ومعناه: إثبات أمر لعادة بالقياس على عادة أخرى ـ كإثبات ما هو أقل مدة للنفاس بالقياس على أقل مدة الحيض.

قال المصنف في ذلك: «**لا يجوز إثبات الحكم العادي بالقياس**» وقيل يجوز لأن المعنى الجامع بين المقيس والمقيس عليه في ذلك قد يدرك.

«**ومثاله**» أي هذا القياس «**إذا قال أصحابنا ـ في إثبات أن الحامل تحيض ـ بأنه**» أي الحيض «**دم عارض**» للمرأة «**فلا ينافي وجوده**» وجود «**الحمل**» إذ من شرط التنافي التضاد وعروض الدم لا ينافي وجود الحمل لانفكاك حاليهما فليسا من الأعراض التي لا تجتمع في محل واحد «**كدم الاستحاضة**» فإنه ـ أيضاً ـ دم عارض لا ينافي الحمل، والحيض والاستحاضة سواء في ذلك «**لأن الحيض الاستحاضة دمان متجنبان**» كل واحد منهما يكون بجانب، وهذه صفة المتلازمين في صلاحية

---

(1) سورة المائدة، الآية: 90.

(2) سورة المائدة، الآية: 92.

العروض، فحيثما صلح عروض أحدهما يصلح عروض الآخر فإنه «لا يرى أحدهما إلا من يرى الآخر» من النساء، ومعنى رؤيتها له عروضه لها «ألا ترى أن الصغيرة التي لا تحيض لا تستحاض، واليائسة من المحيض» لكبَرها «لا تستحاض» كما هو معلوم.

وإذا تقرر هذا الضرب من القياس في ذهنك «فهذا» القياس يسمى «قياس العادة» وهو قياس غير مقبول «و» ذلك لأن «العادة قد تختلف» بين النساء «فلا يتم» أي فلا يكون تاماً، لخلوه من شروط القياس، ومنه وجود الجامع الظاهر المنضبط. قال القرافي: «لا يمكن أن تقول: فلانة تحيض عشرة أيام، وينقطع دمها وجب أن تكون الأخرى كذلك قياساً عليها، فإن هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد في الأقاليم، فرب إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم» (شرح التنقيح/ ما لا يدخله القياس).

والذين قالوا: إن الحامل لا تحيض هم الحنفية، وإن ما تراه المرأة وقت الحمل من دم ليس دم حيض، وإنما هو دم فاسد. قال القرافي: «قال الجلاب: الحامل تحيض عندنا خلافاً للحنفية، محتجاً بأن الله ـ تعالى ـ جعل الدم دليل براءة الرحم، فلو حاضت لبطل الدليل. وأما قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «دم الحيض أسود يعرف فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة» فمحمول على الحائل.

قلنا: ما في الموطأ عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت في الحال ترى الدم: «إنها تترك الصلاة من غير نكير»، فكان إجماعاً، وإجماع أهل المدينة عليه. وكما جاز النفاس مع الحمل إذا تأخر أحد الولدين فكذلك الحيض، ولقول عائشة ـ رضي الله عنها ـ لما راقها وجه رسول الله ـ ﷺ ـ: «لو رآك الشاعر ما قال شعره إلا فيك»، وهو قوله:

ومبرَّأ من كل غُبَّر حيضة ... وفساد مرضعة وداء مغيل

معناه: إن الحيض إذا جرى على الولد في الرحم أكسبه بسواده غبرة في جلده فيكون أقتم عديم الوضاءة، فدل ذلك على أنه أمر متعارف عندهم، وأما دلالته على البراءة فهي على سبيل الغالب، وحيض الحامل هو القليل والنادر فلا يناقض دلالة الغالب». (الذخيرة/ الفصل الثاني في الحيض).

### «المسألة الثالثة» من مسائل الحكم

في أن ما يطلب فيه القطع لا يجري فيه القياس والأصوليون يُعَنونُون هذه المسألة بالقياس في العقليات.

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**مالا يطلب فيه القطع**» يعني العلم المقطوع به «**فلا يجوز إثباته بالقياس**» لقصوره ـ أي القياس ـ عن ذلك، وذلك «**لأن القياس لا يفيد القطع**» والجزم وما يطلب فيه القطع ـ كالعقائد ـ إنما يطلب بالأدلة القطعية ـ كالأدلة العقلية وهي مغنية عن القياس في محالها. ومن الأصوليين من ذهب إلى جواز القياس في ذلك ورأى أنه لا مانع من ضم دليل إلى دليل آخر. وعلى هذا جمهور المتكلمين.

«**ومثاله قياس أصحاب الشافعي في**» «**بسم الله الرحمٰن الرحيم**» **أنها من القرآن في كل سورة**» «**على سائر آي**» جمع آية «**القرآن**» الكريم «**بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف**» أي الخط العثماني ورسمه. وما اعتاد الأصوليون أن يمثلوا به في هذه المسألة هو رؤية الله في الآخرة، ويقولون في ذلك: قياس الباري ـ تعالى ـ على خلقه في أنه يُرى بجامع الوجود، إذ هو علة الرؤية.

### «المسألة الرابعة» من مسائل الحكم

### هي مسألة نفي الحكم

بمعنى عدم وجوده بحيث لم ينص الشارع على ثبوته، ولا على نفيه، هل هو ـ أي ذلك النفي ـ حكم شرعي، فيجوز القياس على محله، أو لا يكون حكماً شرعياً، فلا يجوز القياس على محله.

قال المصنف في ذلك: «**اختلف الأصوليون في نفي الحكم**» أي عدم وجوده في محلٍ ما، بدليل شرعي، وبعض الأصوليين يعبر عن هذا بالعدم الأصلي، وبعضهم يعبر عنه بالبراءة الأصلية ـ ومعنى ذلك كله واحد، وهو بقاء الشيء في الإسلام على ما كان عليه من حيث الحكم الشرعي قبل الإسلام، بحيث كان خالياً من أي تكليف شرعي قبل البعثة وكذلك بعدها، فلم يردّ فيه أي حكم شرعي. وإنما الشارع ساكت عنه.

«**هل هو**» أي ذلك النفي حكم «**شرعي**» باعتبار أن سكوت الشارع عنه يدل على أنه مُقِرٌّ له. وأن حكم الشرع فيه هو ذلك النفي نفسه، لأنه يفيد عدم الوجوب ورفع الإثم وذلك حكم شرعي. وعلى هذا الرأي قول جماهير المسلمين «**أو لا**»

يكون حكماً شرعياً بناء على أن انتفاء الحرج عن محل ذلك الحكم هو أمر ثابت قبل ورود الشرع، ومستمر بعد وروده، فلا يكون حكماً شرعياً، وعلى هذا بعض المعتزلة. وجماعة المسلمين القائلين بالقول المتقدم لا ينكرون أن رفع الحرج ثابت في ذلك بغير الدليل الشرعي، لكن الإذن في الفعل والترك - أي التخيير - شرعي. على الوجه المتقدم، وهذه المسألة محلها الأصلي الاستصحاب.

وإنما ذكرها المصنف هنا لعلاقة القياس بها من حيث إن الحكم فيها متردد بين أن يكون شرعياً وبين أن يكون ثابتاً بالعدم الأصلي «**فمن رآه حكماً شرعياً أجاز إثباته بالقياس ولم يره حكماً شرعياً منع من ذلك**» كما أثبت حكم النبيذ بالقياس، مثلاً، إلا أن الحكم في النبيذ ثبت بالعلة - بناء على ما تقرر في هذا العلم من أن الحكم ثابت بالعلة، ومن أنه يستدل على وجود الحكم بالعلة - فكان لذلك حكماً شرعياً، فأُثْبِت بالقياس، وليس فيه غير هذا.

وأما النفي الأصلي، فإنه حكم متردد بين أن يكون شرعياً، فيثبت بالقياس، وبين أن يكون غير شرعي، فلا يجري فيه القياس، فمن رآه أنه حكم شرعي قال: يثبت بالقياس «**والمحققون**» كالإمام الرازي «**يجيزون فيه**» يعني في إثباته «**قياس الدلالة**» وهو - هنا - أن يستدل بعدم آثار الشيء وعدم خواصه على عدمه - كأن يستدل - مثلاً - على انتفاء وجوب الزكاة في الحلي بانتفاء خواصه وآثاره التي لا تنفك عنه كالوعد والوعيد - مثلاً - والله أعلم.

«**ويمنعون من**» جريان وصحة «**قياس العلة فيه**» بناء على أن العلل إنما تكون في المعاني الموجودة، والعدم نفي محض، فلا يتصور فيه وجود العلل، ثم إن الانتفاء هذا حاصل قبل الشرع، فلا يجوز تعليله بوصف يوجد بعد ذلك.

«**ومثاله**» يعني مثال القياس المثبت للنفي الأصلي «**قول أصحابنا: الحلي لا تجب فيه الزكاة قياساً على عبد الخدمة**» المتخذ للخدمة، لا للتجارة «**وثياب المهنة**» أي العمل والحاجة غير البيع «**فيقول المعترض حكم الأصل**» وهو عدم وجوب الزكاة في عبد الخدمة وثياب المهنة «**ليس بـ**» حكم «**شرعي**» لأنه ليس إلا نفياً أصلياً «**فلا يصح القياس عليه**» يعني على محله «**وحكم الفرع ليس حكماً شرعياً**» أيضاً - لأنه ليس إلا نفياً أصلياً كذلك، «**فلا يجوز إثباته بالقياس**» لأن القياس لا يثبت الحكم الشرعي، وبهذا نجز هذا الفصل الأول.

قال المصنف: «**فهذا تمام القول في**» هذا الفصل - الفصل الأول المنعقد في

ذكر «**الأركان الأربعة**» التي للقياس، وذكر شروط كل واحد منها وما يتعلق بذلك من مسائل والأمثلة.

ولما ذكر المصنف ذلك كله انتقل إلى الفصل الثاني في ذكر «**أقسام قياس الطرد**» تقدم أن المصنف يقصد بقياس الطرد ما يقصده غيره بالقياس بمعناه العام، وقياس الطرد إنما يقصد به في علم الأصول هذا القياس الذي أُثبتت علته بالطرد، وهو مسلك من مسالك العلة، وهو مسلك لم يذكره المصنف، ولعله ترك ذكره لأنه مسلك ضعيف وسخيف. وعلى أية حال فالمصنف اختار أن يطلق هذا اللفظ ـ قياس الطرد ـ على القياس بمعناه الشامل وهو موافق في ذلك للآمدي، فقد قسم القياس إلى قياس طرد وإلى قياس عكس.

لكن قال ـ رحمه الله ـ: «**اعلم أن الجامع بين الأصل والفرع في قياس الطرد**» على قسمين، فهو «**إما أن يكون**» أي ذلك الجامع «**جملة**» في جميع وكل «ما **وقع الاشتراك فيه**» من صفات وأحوال «**بين الأصل**» المقيس عليه «**وبين الفرع**» المقيس «**وهو**» يسمى «**قياس لا فارق ويسمونه**» أيضاً «**قياساً في معنى الأصل**» سمي بذلك لكون الفرع فيه بمنزلة الأصل لنفي الفارق بينهما، وهذا الضرب من القياس لا يصرح فيه بالجامع لأنه إنما يقع بنفي الفارق، وهذا هو القسم الأول ومثاله يأتي.

وأما القسم الثاني فقد أورده ـ رحمه الله ـ قائلاً: «**وإما أن يكون**» ذلك الجامع «**بعض ما وقع فيه الاشتراك**» بين الأصل والفرع من الصفات والأحوال «**وينقسم**» هذا الجامع الذي هو بعض ما وقع فيه الاشتراك إلى «**قسمين**» لأنه «**إما**» أن يكون «**نفس العلة**» التي تجمع بين الطرفين ـ الأصل والفرع، «**ويسمى**» القياس الذي جامعه هكذا «**قياس علة**» سمي بذلك لأنه جمع فيه بين الأصل والفرع بالعلة «**وإما**» أن يكون ذلك الجامع «**ما يدل على العلة**» سيأتي في باب الاستدلال ماذا يعنيه المصنف بذلك الدال على العلة.

«**ويسمى**» القياس الذي جامعه هكذا «**قياس الدلالة**» سمي بذلك لأنه جمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة. فإذا تقرر هذا «**فهذه ثلاثة أقسام**» للقياس.

«**القسم الأول**» وهو «**قياس لا فارق ـ وحاصله بيان إلغاء الفارق بين الأصل والفرع**» وكلمة «بيان» هنا ـ زائدة على ما يورده الأصوليين في تعريف هذا القياس، إذ يقولون: إنه الجمع بنفي الفارق. وقد يكون مراده بزيادة هذه الكلمة، أن هذا القياس هو ما بُين فيه إلغاء الفارق بكونه فارقاً لا يصلح أن يكون مانعاً من التسوية،

لأن الشارع لم يعتبره فارقاً في الأحكام ـ كالذكورة والأنوثة ـ مثلاً ـ.

«**والعلة موجودة في الأصل**» وذلك أمر ثابت «**لثبوت حكمها**» أي العلة «**فيه**» أي الأصل، ولو لم تكن موجودة فيه ما ثبت حكمها فيه «**فوجب كونها علة مشتركة**» بين الأصل والفرع وما يثبت أنها مشتركة، أنه لا يوجد بينهما فارق يمنع من المشاركة «**سواء كانت**» تلك العلة «**جملة**» أي كل «**المشترك**» أي كل ما اشتركا فيه من الصفات والأحوال، أو كانت «**بعضه**» أي بعض ما اشتركا فيه من تلك الصفات والأحوال، فقط، فالاشتراك بينهما ـ على حال ـ ثابت ولا بدَّ منه.

«**ومثاله**» أي هذا الضرب من القياس «**قول أصحاب أبي حنيفة**» لعله أراد أصحاب الشافعي، لأن الحنفية يقولون بإسقاط الزكاة بالدين المحيط بالمال «**في المديان**» وهو الذي عليه دين يستغرق جميع ماله ـ ولذا عبر بلفظ مِدْيَانٍ عنه «**تجب عليه الزكاة**» ولا يسقطها عنه الدين «**قياساً على غير المديان وبيان ذلك: أنه لا فارق**» معتبر شرعاً «**بين الأصل**» وهو غير المديان ـ «**وبين الفرع**» وهو المديان ـ «**إلا الدين الموجود في الفرع، بدليل أنه لو عدم لانقلب الفرع خلاف لو وجد**» أي الدين «**في الأصل لانقلب الأصل فرعاً، فدل هذا على أنه لا فارق بينهما**» أي بين الأصل والفرع هنا «**إلا الدّين، لكن الدين لا يصلح أن يكون مانعاً من**» وجوب «**الزكاة إذ لو منع من زكاة العين لمنع من زكاة الحرث والماشية**» وأنتم تقولون لا يمنع منها، وهذا إثبات بأن الدين ليس مانعاً من الزكاة.

«**وإذا ثبت أن الدين غير مانع من الزكاة، ولا فارق**» بين المديان وغير المديان «**وجب الاشتراك**» أي اشتراك الأصل والفرع «**في كل ما سواه**» من الصفات والأحوال كلها «**وأن العلة الموجودة في الأصل من جملة ما سواه**» أي الدين «**فوجب الاشتراك فيها**» أي اشتراك الأصل والفرع فيها.

«**ومثاله**» أي قياس لا فارق «**أيضاً ـ إذا استولى الكفار على أموال المسلمين، فالشافعية يقولون: لا يملكونها**» لأن استيلاءهم عليها محظور ابتداء ودواماً لأن فعل المحظور لا ينتهض سبباً للملك سواء أحرزها بدار الحرب أم لا، سواء كانت عقاراً أو غيره، وإذا أسلموا وهي في أيديهم وجب عليهم أن يردوها إلى أصحابها.

«**والحنفية يقولون: يملكونها**» وقالوا في تأصيل ذلك وبيان أمره «**لأن الاستيلاء ورد على مال مباح**» فينعقد سبباً للملك دفعاً لحاجة المكلف كاستيلائنا على أموالهم وهذا لأن العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع، فإذا

زالت المُكنة عاد مباحاً كما كان غير أن الاستيلاء لا يتحقق إلا بالإحراز للدار لأنه عبارة عن الاقتدار على المحل حالاً ومالاً، والمحظور لغيره إذا صلح سبباً لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجِل، فما ظنك بالملك العاجل؟!

فإن ظهر عليها المسلمون «**فوجدها المالكون قبل القسمة: فهي لهم بغير شيء وإن وجدوها بعد القسمة: أخذوها بالقيمة إن أحَبُّوا**» لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيه: «إن وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء، وإن وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة» ولأن المالك القديم زال مُلكه بغير رضاه فكان له حق الأخذ نظراً له إلا أن في الأخذ بعد القسمة ضرراً بالمأخوذ منه بإزالة مُلكه الخاص فيأخذه بالقيمة، ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فيأخذه بغير قيمة.

«**وعند أصحابنا: إن استيلاءهم**» عليها «**يفيد شبهة المُلك لا حقيقته**» لهم وبنوا عليه أن الحربي إذا أسلم يملك جميع ما بيده مما أخذه بالقهر والغلبة، وأما ما أخذه بغير ذلك ـ كالسرقة واللقطة ـ فإنه لا يملكه، بل يؤخذ منه مجاناً. كما بنوا عليه ـ أيضاً ـ أن الحربيين لا تنتزع منهم الأموال التي نهبوها وأخذوها قهراً من المسلمين إن دخلوا بها بلاد المسلمين بأمان «**فتقول الشافعية**» في رد هذا الذي عليه الحنفية والمالكية في هذه المسألة: «**أجمعنا أن الغاصب لا يملك ما استولى عليه بالعدوان. فكذلك الكافر**» فإنه «**لا يملك ما استولى عليه وأنه لا فارق بينهما إلا الكفر في الفرع**» وهو الكافر «**والإسلام في الأصل**» وهو الغاصب «**لكن الإسلام لا يصلح أن يكون مانعاً من الملك، والكفر لا يصلح أن يكون مقتضياً للملك، فوجب انتفاء سبب الملك في حق المسلم الغاصب وفي حق الكافر المستولي**» على أموال المسلمين «**فانتفى المُلك**» في الموضعين.

وعليه فإن ما استولى عليه الكفار من أموال المسلمين إن ظفر به المسلمون وأخذوه يأخذها أهلها من الغنيمة قبل القسمة وإن جُهل ربها وقفت. وقد استدلّ الشافعية على هذا الذي ذهبوا إليه في هذه المسألة ـ زيادة على ما تقدم ذكره ـ بأن المشركين أغاروا على سرح المدينة فأخذوا منه ناقته ـ ﷺ ـ فهربت بها امرأة إليه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ونجت بها، فنذرت نَحرها إن نجاها الله ـ تعالى ـ، فلما قدمت المدينة عرفت الناقة ـ أي ناقته ـ فحملت له ـ عليه الصلاة والسلام ـ فأخبرته المرأة بنذرها، فقال لها ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «بئس ما جزيتها، لا نذر في معصية الله، ولا فيما لا يملكه ابن آدم» (رواه أبو داود والنسائي).

كما استدلوا ـ الشافعية ـ على ذلك أيضاً ـ بأن أموال المسلمين كرقابهم، فإذا كان لا يحل لهم مُلك رقابنا فكذلك أموالنا قياساً عليها. وبهذا انتهى القسم الأول، وهو قياس لا فارق.

ثم انتقل المصنف إلى القسم الثاني فقال: «**القسم الثاني وهو قياس العلة، وهو**» يسمى أيضاً «**قياس المعنى، وقياس الشبه**» هذا ما اختاره المصنف. والمعروف هو أن قياس الشبه هو ما كان مسلك إثبات العلة الشبه. ولذلك يذكره أغلب الأصوليين عند قسم العلة المستنبطة باعتبار ما ثبتت به من مسالك. ولا يذكرونه عند قسم القياس باعتبار حال الجامع فيه هل هو علة، أو لازمها، أو نفي الفارق.

ومن الأصوليين ـ كأبي الوليد الباجي ـ من جعل قياس الشبه قسماً من أقسام قياس الدلالة، ولكل اعتباراته في بناء مصطلحاته. وباب القياس هذا باب كثر فيه الاختلاف في المصطلحات فعلى المرء أن يتنبه لذلك.

ثم انتقل ـ المصنف ـ إلى ذكر القسم الثالث، فقال: «**القسم الثالث: قياس الدلالة**» وقد تقدم أنه هو ما كان فيه الجامع دالاً على العلة، وما يدل عليها إما أن يكون صفة لها، كرائحة الشدة المطربة في الخمر، فالعلة هي الشدة المطربة، ورائحتها صفتها. وإما أن يكون أثراً من آثارها، كالإثم في القتل فالعلة القتل، وأثره الإثم. وإما أن يكون حكماً من أحكامها كوجوب قطع اليد في الجناية. فإذا علل القياس بواحد من هذه الثلاثة فإنه يسمى قياس الدلالة.

صورة ذلك في المثال الأول أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للإسكار، وفي المثال الثاني: أن يقال: القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان. وفي المثال الثالث أن يقال: تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد، والوجوب هذا حكم العلة التي هي القطع في الفرع، والقتل في الأصل. هذا ما قرره الأصوليون في شأن قياس الدلالة هذا.

فهل المصنف يعني به ـ أي بقياس الدلالة ـ هذا المعنى الذي قرره الأصوليون فيه أو يعني به معنى آخر.

قال ـ رحمه الله ـ: «**اعلم أن قياس الدلالة هو**» القياس «**الذي لا يجمع فيه**» بين الأصل والفرع «**بعين العلة**» أي بالعلة نفسها، «**بل**» هو الذي جمع فيه بين

الأصل والفرع «**بما يدل عليها مما يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في عين العلة، وهو**» أي هذا القياس «**عند بعض الأصوليين**» لا أعلم من يعنيه بهذا «**من قبيل الاستدلال**» الآتي ذكره «**فلنؤخره**» يعني فلنؤخر ذكره «**إليه**» أي يعني إلى حين الكلام على الاستدلال هذا.

## «خاتمة»

## تشتمل على مجموعة من الاعتراضات ـ القوادح ـ التي ترد على القياس

وقد بدأ المصنف كلامه فيها بحصرها، فقال: «**اعلم أن الاعتراض على القياس**» يكون «**إما بمنع الحكم**»ـ والمراد بالمنع في هذا الباب:ـ إنكار الوجود، فمعنى منع الحكم «**في الأصل**» إنكار وجوده فيه، وهكذا «**وإما**» أن يكون «**بمنع وجود الوصف**» المدعى كونه علة «**في الأصل**» محل الحكم ـ المقيس عليه «**وإما**» أن يكون «**بمنع كونه**» أي ذلك الوصف «**علة، وإما أن يكون بمعارضته**» أي ذلك الوصف «**بوصف آخر**» موجود «**في الأصل يصلح**» أي ذلك الوصف «**أن يكون علة**» لوجود المناسبة بينه وبين الحكم «**وإما**» أن يكون «**بمنع وجوده**» أي ذلك الوصف «**في الفرع، وإما**» أن يكون «**بمعارضته بوصف آخر**» موجود في الفرع، «**يقتضي نقيض الحكم**» الذي اقتضاه الوصف المدعى كونه علة والذي بني عليه القياس.

وإذا نجز هذا «**فهذه ستة اعتراضات**» خمسة ترد على العلة، وواحد على حكم الأصل.

«**وبيان**» انحصار «**الاعتراضات فيها**» أي في هذه الستة المذكورة، وأنه لا توجد اعتراضات أخرى غيرها «**أن من سلم**» وجود «**الحكم في الأصل و**» سلم «**وجود الوصف المدعى كونه علة و**» سلم «**كون ذلك الوصف علة بانفراده وأنه موجود في الفرع، وأنه سالم عن**» وصف «**معارض يقتضي نقيضه**» يعني يقتضي نقيض حكمه «**في الفرع**» فمن سلم ذلك كله «**فقد سلم القياس**» وحكم بصحته «**فدل ذلك**» الذي ذكر «**على أنه لا يقع الاعتراض**» على القياس «**إلا من أحد هذه الوجوه**» فانحصرت الاعتراضات في تلك الستة. هذا ما رآه المصنف.

لكن من الأصوليين من يفصل في هذا الشأن، ويستقصي. فيورد خمسة وعشرين اعتراضاً، ومعلوم أن الاعتراضات في القياس مرماها قياس العلة.

ولما ذكر المصنف هذه الاعتراضات فيما ذكر، انتقل إلى ذكرها مفصلة مبينة

بذكر الأقيسة الفقهية التي جرى الاعتراض عليها بها فقال: «**الاعتراض الأول**» وهو «**منع**» وجود «**الحكم في الأصل**» المقيس عليه «**ومثاله**» يعني مثال القياس المعترض عليه به ـ أي بهذا الاعتراض ـ «**احتجاج الشافعية وبعض أصحابنا على أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعاً**» من المرات «**قياساً على الكلب فيمنع الحنفية**» وينكرون وجود هذا «**الحكم ـ وهو غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً ـ في الأصل**» هذا «**والأصل عند الشافعية وعند أصحابنا**» في هذه المسألة «**إثبات الحكم**» وهو الغسل سبع مرات «**في الأصل**» وهو ولوغ الكلب «**بالنص و**» ذلك النص «**هو قوله ـ ﷺ ـ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»**» رواه مسلم والنسائي بلفظ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه، ثم ليغسله سبع مرات» والحنفية لم ينكروا غسل الإناء من ولوغ الكلب وإنما اختلفوا مع الجمهور في عدد الغسلات، هم يقولون: ثلاث غسلات، والجمهور يقول سبع غسلات. انتهى ما يتعلق بهذا الاعتراض.

«**الاعتراض الثاني**» وهو «**منع وجود الوصف**» المدعى كونه علة وإنكار وجوده «**في الأصل**» المقيس عليه «**ومثاله**» يعني مثال القياس الذي اعترض عليه به ـ أي بهذا الاعتراض ـ «**احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا**» كأبي مصعب «**على أن الترتيب**» بين الأعضاء «**واجب في الوضوء بقولهم: عبادة يبطلها الحدث، فكان الترتيب فيها واجباً قياساً على الصلاة**» بجامع البطلان بالحدث في كل.

«**فتقول الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا**» في أن الترتيب المذكور غير واجب «**لا نسلم وجود الوصف**» المدعى كونه علة و«**الذي هو الحدث في الأصل**» المقيس عليه «**الذي هو الصلاة**» وذلك «**لأن الحدث عندنا**» معشر الحنفية «**لا يبطل الصلاة، وإنما يبطل الطهارة وببطلان الطهارة تبطل الصلاة**»ـ ظاهر كلام المصنف أن من المالكية من يقول أن الحدث لا يبطل الصلاة وإنما يبطل الطهارة ـ الوضوء وهو ما لم أظفر به إلى الآن.

«**والجواب عند الأولين إثبات أن الصلاة يبطلها الحدث فإن من لم يجد ماء ولا تراباً إذا صلى وأحدث في أثناء صلاته بطلت صلاته، وليس ثم**» مع تلك الصلاة «**طهارة يبطلها الحدث**» فثبت أن الصلاة يبطلها الحدث «**وعند الحنفية أن من سبقه الحدث**» في الصلاة انصرف و«**توضأ وبنى على**» ما أتى به من «**صلاته**» وهذا البناء عندهم سائغ في كل حدث «**كما يبنى في الرعاف عندنا**» وهذا التشبيه في مطلق البناء، إذ ما يشترطه المالكية في البناء في الرعاف، لا يشترطه الحنفية في البناء في

الحدث لكنهم يقولون: إن كان هذا المحدث منفرداً فإن الأفضل له هو أن يترك البناء ويستأنف صلاته تحرزاً من شبهة الخلاف الواقع في صحة صلاة المُحدث إذا بنى. وأما إن كان إماماً أو مأموماً فالأفضل له البناء صيانة لفضيلة الجماعة. هذا إن سبقه الحدث ولم يحدث بعد ذلك عن عمد.

«**ولو أحدث مختاراً بعد أن سبقه الحدث وقبل أن يتوضأ بطلت صلاته، ولم يبن عليها**» أي لا يجوز له أن يبني عليها «**فدل ذلك**» وهو بطلان الصلاة بالأحداث المتعمدة «**على أن الحدث يبطل الصلاة نفسها**» لا الطهارة وحدها. وهكذا أخذ الشافعية ومن وافقهم من المالكية في هذه المسألة من قول الحنفية أنفسهم ما يدل على أن الحدث يبطل الصلاة. وبهذا انتهى الكلام على الاعتراض الثاني وما يتعلق بمثاله هذا.

«**الاعتراض الثالث**» وهو «**منع كون الوصف**» المدعى كونه علة في الأصل «**علة**» فيه «**ومثاله**» يعني مثاله الذي أجري فيه الاعتراض به «**احتجاج الحنفية على أن**» المرأة «**المعتقة**» عتقاً كاملاً وهي «**تحت الحر لها الخيار**» في فراقه والبقاء معه، فيحال بينها وبينه حتى تختار «**كالمعتقة**» عتقاً كاملاً «**وهي تحت العبد**» المجمع على أن لها الخيار بجامع ملكها نفسها في الموضعين.

«**فيقول أصحابنا: لا نسلم أن ملكها نفسها بالعتق هو العلة في خيارها**» أي في ثبوت الخيار لها وإنما العلة في ذلك هو عدم المكافأة من العبد للحرة في كثير من الأحكام «**والجواب عند الحنفية**» أن ما أثبت كون هذا الوصف علة هو «**النص و**» ذلك النص «**هو قوله ـ ﷺ ـ**» لبريرة «**ملكت نفسك فاختاري**» هكذا ورد في بعض الطرق. وحديث تخيير بريرة على زوجها ـ واسمه مغيث ـ متفق عليه.

«**والنص مسلك من مسالك العلة**» كما هو معلوم «**وبالجملة**» وموجَزُ الكلام «**فهذا**» الاعتراض «**من أعظم الاعتراضات**» التي تورد على القياس «**وتتفرع منه أسئلة كثيرة، وهي**» تأتي من «**عشرة أوجه، وهي**» مذكورة «**في المطولات**» من كتب الفن، وهذه الأسئلة حاصلها: أن المعترض يمنع كون الوصف علة، فيقول: هذا الوصف الذي ادعيت أنه علة ليس علة. فيجيب المستدل بأنه مثبت عنده بأحد مسالك العلة المعروف فيسأل عن هذا المسلك ما هو، فإن قال الإجماع وردت عليه أسئلة تتعلق بثبوت الإجماع في ذلك بانتفاء المخالفة، وبصحة السند وبانتفاء المعارض. وأما إن قال: النص الشرعي فإنه يردّ عليه الاستفسار عن معاني الألفاظ الموردة في ذلك إن

خفي معناها. ويرد عليه ـ أيضاً ـ السؤال عن وجه دلالة ذلك الدليل على إثبات تلك العلة، ويرد عليه ـ كذلك ـ السؤال عن الدليل المانع من جريان التأويل في ذلك النص، إن استدلّ بظاهره على إثبات العلة. كما يردّ السؤال عن الدليل المثبت بأن ذلك النص خال من الإجماع. والسؤال عن الدليل المثبت عن خلو هذا النص من دليل معارض في هذا الذي دلَّ عليه من إثبات تلك العلة. وأما إن قال بأن ما ثبتت به تلك العلة هو تخريج المناط فإنه ترد عليه أسئلة تتعلق بعدم الظهور وبعدم الانضباط، وعدم الإفضاء إلى المصلحة المقصودة. وغير ذلك من الأسئلة.

وخلاصة القول في ذلك أن الشروط التي اشترطت في كل مسلك من مسالك العلة ليكون مسلكاً مقبولاً لا يؤتى بها أسئلة وتصاغ على صور الاعتراضات ويلزم المستدل بالجواب عنها في هذا المقام الاعتراض بكون الوصف علة. انتهى الكلام عن هذا الاعتراض.

«**الاعتراض الرابع**» وهو «**المعارضة في الأصل**» بوصف له معنى آخر يخالف المعنى الذي للوصف الذي ساقه المستدل «**وهي**» أي هذه المعارضة «**على قسمين**» القسم الأول: «**معارضة بوصف يصلح أن يكون علة مستقلة**» بالتعليل لذلك الحكم. القسم الثاني: «**معارضة بوصف يصلح أن يكون جزء علة**» ولذلك فهو لا يستقل بالتعليل.

«**فأما الأول فمثاله**» يعني فمثال ما وقع فيه الاعتراض به «**قول الشافعية في جريان الربا في التفاح**» أي أن الربوي «**مطعوم**» وبذلك فهو معلل بالطعم ـ الأكل ـ الذي هو علة الربا «**فوجب أن يكون فيه الربا قياساً على البر. فيقول أصحابنا**» معترضين على هذا القياس «**لا نسلم أن الطعم هو العلة**» أي علة الربا «**فإن القوت**» وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام. والفرق بين القوت والطعم أن الطعم يطلق على ما يطعم ـ أي يؤكل سواء كان مما يقوم به بدن الإنسان أم لا، أما القوت فإنه لا يطلق إلا على ما تقدم ذكره ـ فكل قوت طعم، وليس كل طعم قوتاً، فالقوت إذن «**وصف يصلح أن يكون علة مستقلة، وهو**» أي القوت وصف «**غير موجود في التفاح**» فإنه لا يقوم بدن الإنسان بأكله وحده، فالإنسان لن يحيى ويعيش بأكله وحده.

«**والجواب عند الشافعية**» عن هذا الاعتراض هو «**أن يبينوا كون الطعم علة مستقلة**» بالتعليل «**بقوله ـ ﷺ ـ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»**» لم أجد هذا الحديث

بهذا اللفظ وروي بلفظ غير هذا «**غير متعرضين للتعميم**» الوارد «**فيه**» أي في هذا القول النبوي، إذ لو تعرضوا له ملاحظين له لما استمروا في بناء قياسهم هذا، لأن حكم التفاح وارد في هذا الحديث لأنه أي التفاح ـ داخل في الطعام. وإذ قد علم حكمه بالنص فلا حاجة بعد ذلك إلى طلب حكمه بالقياس، لأنه لا قياس مع النص.

وحاصل القول أن الشافعية سيجلبون هذا الحديث للاستدلال به على أن الطعم علة غير ملاحظين لدلالته اللفظية «**بل بما اشتمل عليه النص من الإيماء إلى العلة**»وإنما دلَّ هذا النص على الإيماء للعلة لأنه اقتران الحكم بالوصف فيه. وهذا مما يدل على الإيماء للعلة ـ كما تقدم ذكر ذلك في مسلك النص مبيناً. هذا ما يتصل بالقسم الأول.

«**وأما**» القسم «**الثاني**»ـ وهو المعارضة بوصف يصلح أن يكون جزء علة «**فمثاله**» يعني فمثاله ما ورد فيه الاعتراض به «**احتجاج أصحابنا في وجوب**» قتل من قتل بالشيء «**المثقل**» يعني الثقيل، وإنما قالوا المثقل ليناسب المحدّد على ما يظفر «**بأنه قتلُ عمدٍ عدوانٍ، فيجب منه**» أي من ذلك القتل ـ ومن هنا ـ سببية ـ أي فيجب بسببه «**القصاص**» وهو قتل من قتل به «**قياساً على القتل بـ**»الشيء «**المحدد**» كالسيف ونحوه «**فتقول الحنفية**» معترضين على هذا الاحتجاج «**لا نسلم أن القتل العمد العدوان مستقل بالعلة**» هنا بل هو جزء العلة فيه فقط «**حتى ينضاف إليه**» الجزء الآخر الذي به تمام العلة هذه، وذلك الجزء هو «**كون**» الشيء المقتول به «**جارحاً**» كالمدية والسيف.

«**والجواب عند أصحابنا: إن القتل العمد العدوان مناسب للحكم**» وهو هذا القصاص «**ومفضٍ**» موصل «**إلى الحكمة المقصودة منه**» أي من ذلك الحكم «**وهو**» أي ما قصد منه «**الزجر**» والردع لحفظ النفوس، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

«**فوجب أن يكون**» هذا الوصف: العمد العدوان «**مستقلاً في الاعتبار: أي في اعتبار كونه علة لأنه مستجمع لشرائطها، فهو وصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتثال، مفضٍ إلى المقصود منه. بهذا انتهى الكلام على الاعتراض الرابع.**

(1) سورة البقرة، الآية: 179.

«**الاعتراض الخامس**» هو «**منع وجود الوصف في الفرع، ومثاله**» يعني مثال ما وقع فيه الاعتراض به «**احتجاج أصحابنا على أن الإجارة**» أي الاستئجار «**على الحج عن الميت جائزة**» سواء كانت إجارة ضمان ـ وهي الإجارة بقدر معين على وجه اللزوم ـ أو كانت إجارة بلاغ ـ وهي إعطاء الأجير ما ينفقه ذهاباً وإياباً بالمعروف ـ أو كانت إجارة جعالة ـ وهي أن لا يدفع المال للحج إلا بعد أن يحج.

واحتجوا على جواز ذلك «**بأن الحج فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير**» سواء كانت بينهما قرابة أم لا «**فجازت فيه**» أي في فعله «**الإجارة قياساً على**» الأعمال المنضبطة التي الجهالة فيها مغتفرة فجازت فيها الإجارة مثل «**الخياطة**» والنجارة وما شابه ذلك «**فيقول أصحاب أبي حنيفة**» معترضين على هذا الاستدلال «**لا نسلّم وجود الوصف الذي هو جواز فعله**» أي الحج «**عن الغير في الفرع الذي هو الحج، فإنه لا يجوز عندنا أن يحج عن الغير**» بالأجرة. ولا بدَّ من زيادة لفظ «بالأجرة» هنا إذ النيابة في الحج عند الحنفية جائزة، والذين يمنعون النيابة هم الشافعية، وبذلك فهم الذين يوافق هذا الاعتراض مذهبهم، ولعلهم من يعنيه المصنف هنا، فيكون كلمة أصحاب أبي حنيفة قد كتبت ـ هنا خطأ والله أعلم.

«**والجواب عند أصحابنا**» والانفصال عن هذا الاعتراض يكون بما يدرؤه وهو «**إثبات وجود الوصف**» المدعى أنه علة «**في الفرع بما روي**» من «**أنه ـ ﷺ ـ سمع أعرابياً يقول: لبيك اللهمَ عن شبرمة، فقال ـ ﷺ ـ أحَجَجْت عن نفسك، قال: لا، قال: حج عن نفسك ثم حجّ عن شبرمة**» رواه أبو داود وابن حبان والبيهقي وابن ماجه والدارقطني بألفاظ فيها اختلاف، ومنها «أن النبي ـ ﷺ ـ سمع رجلاً يقول: لبيك عن شبرمة، قال: من شبرمة؟ قال: أخ لي، أو قريب لي. قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا، قال: حج عن نفسك، ثم حج عن شبرمة» انتهى الاعتراض الخامس.

«**الاعتراض السادس**» وهو «**المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم**» أي حكم المستدل، وتكون هذه المعارضة إما بنص أو إجماع ظاهر أو بوجود مانع أو بفوات شرط الحكم، ولا بدَّ من بيان تحفزه ذلك، وبيان كونه شرطاً أو مانعاً على الطريقة التي يثبت بها المستدل كون الوصف الذي علل به علة من التأثير أو الاستنباط.

«ومثاله» يعني مثال ما وقع فيه الاعتراض بهذا الاعتراض «**احتجاج الشافعية على أن المِديان**» وهو من عليه دين يستغرق جميع ما له «**تجب عليه الزكاة بالقياس على غير المديان بجامع ملك النصاب**» والزكاة متعلقة بعين المال، **فهي تابعة للمال** «**فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: عارضنا في الفرع**» وهو المديان «**معارض**» يقتضي نقيض هذا الحكم وهو ـ هنا ـ مانع ـ «**الذي هو الدين**» فإنه يمنع وجوب الزكاة «**فوجب أن لا يثبت الحكم**» المذكور «**وهو وجوب الزكاة**» على المِديان، وإنما كان الدين مانعاً من الزكاة «**لأجل تعلق حق الغرماء بـ**»ذلك «**المال**» والزكاة متعلقة بالذمة كحق الغرماء فازدحما فيها، فقدم حق الغرماء على حق المساكين لما تقرر من أنه إذا ازدحم حقان: حق لمعين، وحق لغير معين، قدم حق المعين. فالغرماء معينون معلومون بأشخاصهم والفقراء ليسوا كذلك.

«**والجواب عند أصحاب الشافعي: إن الدين لا يصلح أن يكون معارضاً**» هذا في هذه المسألة «**لأنه**» أي الدين «**متعلق بالذمة لا بعين المال**» والزكاة متعلقة بعين المال لا بالذمة، فلم يتزاحما، بل كل واحد منهما متعلق بجهة غير الجهة التي تعلق بها الآخر «**بدليل أنه لو هلك المال بسببه**» يعني بسبب صاحب المال «**أو بغير سببه لم يسقط**» عنه الدين بذلك، وهذا دليل على أن الدين متعلق بالذمة.

«**وأما الزكاة فهي متعلقة بعين المال، لا بالذمة بدليل أنه لو هلك المال بغير سببه**» أي صاحبه «**لسقطت الزكاة**» عنه. وبهذا يعلم أن الزكاة متعلقة بعين المال ويجب أن يعلم أنه ليس كل من قال بأن الزكاة تتعلق بالذمة يسقطها بالدين، وليس كل من قال تتعلق بعين المال لا يسقطها به. فإسقاط الزكاة وعدم إسقاطها غير مبني على ذلك بالضرورة. فقد روي عن الأئمة الأربعة أنهم يقولون: أنها تتعلق بعين المال، لكنهم في إسقاطها بالدين اختلفوا لأدلة لديهم اقتضت ذلك. وإذا قد نجز هذا فهذا تمام الكلام في هذا الباب.

قال المصنف: «**فهذا تمام الكلام في قياس الطرد**» وقد سكت المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ عن ذكر ما يقبل من الاعتراضات وما لا يقبل منها، وما القوى منها، وما هو الضعيف، وطرق الانفصال عنها. وما كان ذلك منه إلا للإيجاز والاختصار، ومن يتشوف إلى ذلك ففي الكتب المطولة في هذا الفن ما يروي غلته، ويزيل علته.

# «الباب الثاني»

## وهو معقود «في قياس العكس»

وقد عرف بأنه تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في العلة، كما عرف بأنه إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة. وأما المصنف فقد عرّفه بقوله: «**إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة**» والمصنف - كما ترى - سمى هذا الضرب من الاستدلال قسماً من القياس، والأصوليون الذين ذكروه، ذكروه في باب الاستدلال، وعرفوا الاستدلال بأنه «**دليل ليس بنص شرعي ولا إجماع، ولا قياس**» ثم ذكروا أنواعه، فكان من جملة تلك الأنواع هذا الاستدلال، وسموه «**قياس الشبه**». وممن جعله نوعاً من أنواع الاستدلال هذا الباجي في «إحكام الفصول»، وشيخه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وابن السبكي في «جمع الجوامع» والشنقيطي في «نشر البنود» وابن النجار في «شرح الكوكب المنير» وغيرهم.

والمصنف - كما ترى - خالف جماهير الأصوليين، وجعله قسماً من القياس الفقهي الحقيقي، ولم يذكره فيما ذكره فيه الأصوليون. وهذا يمكن أن يكون المصنف أتاه تبعاً للآمدي، ويمكن أن يكون ما قسم إليه قياس طرد وقياس عكس استدلالاً أعم عنده من القياس الشرعي المعروف، وما قسم إليه ذلك هو ما سماه «**الدليل اللازم عن أصل**» ومقتضى هذه الكلمة ومدلولها يشمل كل دليل لزم عن أصل سواء كان قياساً أو استدلالاً، أو غيرهما، وبذلك يعلم أن ما قسمه المصنف هو هذا الدليل الذي سماه الدليل اللازم عن أصل فحصل منه على القياس فسماه قياس طرد وعلى قياس عكس وهو ضرب من الاستدلال - عند غيره - وعلى قياس استدلال. وعليه فالمصنف لم يخالف الجمهور في تقسيمه هذا، لأنه لم يقسم ما قسموا، فهم قسموا القياس، وهو قسم ما سماه الدليل اللازم عن أصل. فكان هذا الذي تراه من الفرق بينه وبينهم. ثم إن الاستدلال الذي يذكره الأصوليون نفسه واسع، فمنهم من يدخل فيه قياس الدلالة وقياس لا فارق، وإن كان الجمهور على

خلاف ذلك وهذا هو الصواب عندي في هذا الخلاف الذي بين المصنف والأصوليين في هذه المسألة، والله أعلم.

وأما أمثلة قياس العكس هذا، فقد اعتاد الأصوليون أن يمثلوا به بقوله ـ ﷺ ـ: «في بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحد شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر» أخرجه مسلم وأبو داود وأحمد. قال البناني في تقرير دلالة هذا الحديث على قياس هذا، فقال: «الحكم في الحديث المذكور هو ثبوت الوزر وعكسه ثبوت الأجر والشيء الوضع في الحرام ومثل ذلك الشيء هو الوضع في الحلال الثابت له العكس المذكور، وجعل الوضع في الحرام والوضع في الحلال من حيث أن كلاً منهما وضع وإلا فهما ضدان في الحقيقة. وقوله: لتعاكسهما أي الحكمين. وقوله: في العلة، وهي الوضع في الحرام الذي هو علة ثبوت الوزر والوضع في الحلال الذي هو علة ثبوت الأجر، فكل من ثبوت الأجر وثبوت الوزر عكس للآخر لأن كلاً من الوضع في الحرام والوضع في الحلال عكس للآخر، فتعاكس العلتين المذكورتين مقتض لكون الحكم المترتب على إحداهما عكس الحكم المترتب على الأخرى. (حاشية البناني على جمع الجوامع/ الاستدلال).

وأما المصنف فقد مثّل له قائلاً: «**فلنضرب له**» أي لقياس العكس «**أمثلة ليستبين**» ليظهر ويتضح «**بها**» المثال «**الأول**» الذي ورد فيه هذا القياس «**احتجاج أصحابنا على أن الوضوء لا يجب من كثرة القيء**» وضبطت الكثرة ـ هنا ـ عند الحنفية بما يملأ الفم فصاعداً «**فإنه لما لم يجب الوضوء من قليله لم يجب من كثيره عكس البول**» فإنه «**لما وجب الوضوء من قليله وجب من كثيره**».

حاصل هذه المسألة أن محل النزاع فيها هو حكم القيء الكثير، هل يجب منه الوضوء أم لا؟ قال المالكية: لا يجب منه لأنَّا قسناه ـ قَرَنَّاه بالوضوء، فوجدنا أنهما مختلفان في العلة، أما الوضوء فعلته أنه حدث خارج من أحد السبيلين فلزم منه الوضوء. وأما القيء فوصفه هو أنه خارج من غير أحد السبيلين، فافترقا في العلة، فاقتضى ذلك أن يفترقا في الحكم. ثم قالوا: لما وجب الوضوء في كثير البول، سقط القيء. ثم إن البول لما وجب الوضوء من قليله وكثيره سقط في قليل القيء وكثيره لما بين حكم الوضوء وحكم القيء من الافتراق والتعاكس.

وفي هذا يقول المصنف: «**وذلك أن أصحابنا يذهبون إلى سقوط الوضوء من**

كثير القيء، والحنفية يذهبون إلى وجوب الوضوء من كثيره» أي القيء «فيقيس أصحابنا كثير القيء على كثير البول في الافتراق في الحكم» كما نقيس بين كل شيئين اشتركا في وصفين متضادين «ويستدلون على افتراقهما» أي الحكمين «بافتراقهما» أي بسبب افتراقهما «في العلة» الموجبة للحكم فيهما ـ وقد ذكرنا علة كل واحد منهما «فإذا نُوزِعُوا» أي المالكية أي نازعهم الأحناف في ذلك وقالوا: العلة واحدة «في افتراقهما احتجوا عليه» أي على افتراقهما فيها «بافتراقهما في الحكم عند» وجود «العلة» ألا ترى أن الطرفين متفقان على سقوط الوضوء من قليل القيء ووجوبه من قليل البول. والعلة قائمة في كل واحد منهما، وإذا اختلف حكمان وعلة كل واحد منهما قائمة دلَّ ذلك على أن علّتيهما مفترقتان وإلا لما اختلفا.

«إذ قد اتفق الفريقان» الأحناف والمالكية «على سقوط الوضوء من قليل القيء» وهذا حكم «ووجوبه من قليل البول» وهذا حكم مخالف للحكم الأول، وهذا دليل قاطع على اختلاف الحكمين في علّيتيهما، كما تقدم بيانه.

«وقد يحتج الحنفية على الشافعية بمثل هذا الدليل» الذي احتج به المالكية هنا على الحنفية «في أن النوم لا يوجب الوضوء» ثقيلاً كان أو خفيفاً «خلافاً للشافعية فإنه عندهم» أي الشافعية «حدث بنفسه على بعض الطرق» فينقض الوضوء بذاته «ومظنة للحدث» أي يُظن أن الحدث يحصل عند حصوله «على طريقة أخرى» فقهية عندهم «فتقول الحنفية» متمسكين بقياس العكس «على الطريقة الأولى» المتقدمة في المثال الأول «لما لم يجب الوضوء من قليل النوم لم يجب من كثيره عكسه البول لما وجب من قليله وجب من كثيره» وتقرر المسألة على طريق المسألة الأولى، بحيث يبدأ بتفريق الحكمين بافتراق العلتين، وإثبات الحكمين موجودة على الطريقة السابقة.

«المثال الثاني» «احتجاج أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف» وأن الاعتكاف بلا صوم باطل «بقولهم: لما وجب الصوم عليه» يعني على الشخص «إذا نذر أن يعتكف صائماً» بالإجماع ولم يصح اعتكافه ذاك إلا مع الصوم «وجب عليه» يعني على المعتكف «الصوم إذا لم ينذر» لأنه لما نذرهُ مع الاعتكاف فتوقفت صحة ذاك الاعتكاف عليه دال على أنه شرط فيه فلو لم يكن شرطاً فيه ما توقفت صحته عليه، فلو أن كل واحد منهما قربة بذاته منفصل عن

الآخر لصح الاعتكاف بدونه، وبذلك يكون الصوم مع الاعتكاف قربة واحدة.

«**عكسه**» أي الصوم «**الصلاة**» فإنها «**لما لم تجب عليه**» في ماهية الاعتكاف «**إذا نَذَر**» أن يصلي معتكفاً، ولم تتوقف صحة ذلك الاعتكاف عليها «**لم تجب عليه**» في ماهية الاعتكاف «**إذا لم ينذر**» الاعتكاف مُصلياً ومع الصلاة في ذلك الصدقة، فلو نذر أن يعتكف متصدقاً لما توقفت صحة ذلك الاعتكاف على الصدقة، لأن كل واحدة منهما قربة بذاته.

«**وتقريره**» أي هذا المثال «**كالأول**» أي كتقرير المثال الأول فيحدد محل النزاع، وهو ـ هنا ـ الاعتكاف الذي لم ينذر معه صوم، فَمُثْبِتُو الصوم فيه، يقيسون الصوم على الصلاة قياس عكس، وذلك لافتراقهما في العلة، فالصوم مع الاعتكاف قربة واحدة، والاعتكاف مع الصلاة قربتان منفصلتان، فانفصلَ الصوم مع الاعتكاف عن الصلاة مع الاعتكاف، بهذه العلة، فبنى على كون الصلاة والاعتكاف قربتين مختلفتين أن كل واحد منهما لا تتوقف صحته على الآخر فالصلاة ليست شرطاً في الإعتكاف، وبنى على كون الاعتكاف والصوم قربة واحدة توقف صحة الاعتكاف على الصوم عكس الحكم الأول، فإذا أنكر اختلاف العلتين احتج بنذر الاعتكاف مع الصوم، والاعتكاف مع الصلاة، فلو لم ينفصلا في العلة ما انفصلا في صورة النذر، كما تقدم ذكره.

«**والمثال الثالث: احتجاج الحنفية على عدم وجوب القصاص على القاتل بالشيء المثقل**» كالعصى والحجر «**بقولهم: لمَّا لم يجب القصاص من صغير المثقل**» كحجر صغير لا يقتل مثله عادة «**لم يجب من كبيره**» أي المثقل «**عكس**» الشيء «**المحدد لما وجب من صغيره**» كحديدة صغيرة «**وجب من كبيره**».

«**وتقريره**» أي هذا المثال «**كما سبق**» في المثالين السابقين. فيقاس ما هنا على ما هناك حذو النعل بلا فرق. «**ولنقنع بهذا القدر من البيان**» لقياس العكس هذا وأمثلته «**في هذا**» الكتاب «**المختصر**» وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.

# «الباب الثالث»

## وهو معقود في «الاستدلال»

ومراد المصنف به التلازم بين حكمين من غير تعيين علة، وهو نوع من الاستدلال عند الأصوليين ـ كما سيأتي ذكره. وقد تقدم أن الاستدلال عرّفه الأصوليون بأنه «**دليل ليس بنص شرعي ولا إجماع ولا قياس**» ثم استرسلوا في ذكر أنواعه منها: قياس العكس، وقد تقدم ذكره. ومنها: الاستصحاب، وقد تقدم ذكره ـ أيضاً ـ. ومنها: شرع مَن قبلنا، ومنها: التلازم بين حكمين من غير تغيير علة ـ وخلاصته ترجع إلى الاستدلال بالأقيسة الاستثنائية والاقترانية. ومنها:ـ على رأي الحنفية ـ الاستحسان. ومنها: على رأي المالكية ـ المصالح المرسلة.

والمصنف اختار أن يذكر منها التلازم بين حكمين من غير تعيين علة، فقال: «**اعلم أن الاستدلال**» أي إقامة الدليل «**قد يكون بطريق التلازم**» المراد به ـ هنا ـ التلازم الشرعي، لأن كلامه في الشرعيات والدليل الذي يثبت بطريق التلازم هو وجود الملزوم أو نفيه «**بين الحكمين**» من غير تعيين علة، وإلا كان قياساً شرعياً «**وقد يكون بطريق التنافي**» وهو عدم الاقتران بينهما ـ والمراد بالتنافي ـ هنا ـ التنافي المثبت بالشرع «**بينهما**» أي الحكمين. «**فإن كان**» ذلك الاستدلال يحصل «**بطريق التلازم**» بين حكمين «**فهو**» أي ذلك الاستدلال «**ثلاثة أقسام**» القسم الأول: «**استدلال بالمعلول**» ويعبر عنه بالأثر، «**على العلة**» أي علته، ويعبر عنها بالمؤثر. وعبارتهم الاستدلال بالأثر على المؤثر، فالوصف مثلاً الملازم للشيء في محل ما ولا يوجد إلا بذلك الشيء يسمى معلوله وأثره، ويسمى ذلك الشيء الذي يوجبه ويقتضيه علة له، فإن وجدت ذلك المعلوم في محل ما فإنك تستدل به على وجود علته تلك في ذلك المحل، ويسمى ذلك استدلالاً بالمعلول على العلة واستدلالاً بالأثر على المؤثر ـ البعرة تدل على البعير، والأثر على القدم ـ ويسمى الاستدلال بالأثر على المؤثر هذا استدلالاً آنياً. والقسم الثاني: «**استدلال بالعلة على المعلول**» أي بالمؤثر على الأثر. ويسمى هذا استدلالاً لِمّياً.

والقسم الثالث: «**استدلال بأحد المعلولين**» أي الأثرين «**على الآخر**» هذا إذا كان هذا الاستدلال **بطريق** التلازم «و» أما «**إن كان بطريق التنافي**» وهو التنافي بين حكمين «**فهو ثلاثة أقسام أيضاً تنافٍ بين حكمين وجوداً وعدماً**» لا يعدمان معاً ولا يوجدان معاً، فإذا وجد أحدهما انتفى الآخر، وإذا انتفى أحدهما وجد الآخر، كما تقول: العدد أما أن يكون زوجاً وإما أن يكون فرداً لكنه زوج أنتج أنه ليس بفرد. أو قلت: لكنه فرد أنتج أنه ليس بزوج، فرفع أحدهما ينتج وضع الآخر، لأنه يمتنع ارتفاعهما، إذ العدد لا يخلو من أن يكون إما فرداً وإما زوجاً. وهذا ما يسميه المناطقة القضية الشرطية المنفصلة مانعة جمع وخلو «**وتنافٍ بينهما**» أي الحكمين «**وجوداً فقط**» أي لا يجتمعان في الوجود أما في العدم فنعم، والقضية التي تقتضي ذلك تسمى القضية الشرطية المنفصلة مانعة جمع «**وتنافٍ بينهما عدماً فقط**» لا يجتمعان في العدم فقط. والقضية إن اقتضت ذلك سميت قضية منع خلو. «**فجميع أقسام الاستدلالات ستّة**» ثلاثة في التلازم، وثلاثة في التنافي.

«**القسم الأول**» وهو «**الاستدلال بالمعلول**» أي الأثر «**على العلة المؤثر المُوجِد**» لذلك المعلول ـ الأثر «**ومثاله**» أي هذا الاستدلال «**استدلال أصحابنا على أن الوتر نفل**» وذلك «**بأنه يجوز أن يؤدى على الراحلة**» فجواز كونه يؤدى على الراحلة أثر من آثار كونه نفلاً. فكونه نفلاً علة وجواز تأديته على الراحلة معلولها أي أثرها، فلو لم تكن هذه العلة موجودة في الوتر ما ظهر معلولها فيه وهو الجواز المذكور، فمن أنكر أنه نفل قيل له: هذا الجواز أثره ومعلوله فكيف يجوز فعله على الراحلة وهو ليس نفلاً. وهذا الجواز علته النفل، ومحال أن يوجد معلول بدون علته وهو لا ينفك عنها.

ثم قال المصنف في تقرير ذلك: «**وما يجوز أن يؤدى على الراحلة**» اختياراً من غير مانع من النزول إلى الأرض «**فهو نفل**» وبذلك «**فالوتر نفل، وذلك أن جواز الأداء فإذا**» أي أداء الصلاة «**على الراحلة من آثار التنفل**» التي تلزمها كجواز الصلاة بالجلوس، وكجوازها من غير استقبال على الراحلة اختياراً «**ومعلول من معلولاته**» المذكورة «**ولذلك**» الذي ذكر من أن هذا الأثر ـ المعلول ـ وهو جواز أداء الصلاة على الراحلة اختياراً علته التنفل «**لا تؤدى الفرائض**» وهي الصلوات الخمس والجمعة، فكلها لا يجوز تأديتها على العلة اختياراً.

«**وإذا ذكر هذا الاستدلال**» وهو الاستدلال بالعلة على المعلول ـ بالأثر على

المؤثر - وجعل «**أصلاً**» أي دليل الحكم أي ما به ثبت الحكم في الوتر «**لركعتي الفجر**» لقياس ركعتي الفجر على محل الحكم وهو الوتر، وكان ذلك القياس «**قياس دلالة**» **لأنه يجمع فيه بين الأصل** - وهو هنا - الوتر، والفرع - وهو هنا - صلاة الفجر **بحكم من** أحكام التنفل وهو جواز التنفل على الراحلة. وسمي حكماً لأنه موصوف بالجواز، وسمي أثراً ومعلولاً لأنه ينشأ عن علة، ويكون بمؤثر. وهو التنفل.

وتقرير هذا القياس أن يقال: ركعتا الفجر نفل كالوتر بجامع جواز التأدية على الراحلة. فإن قلت: لماذا فسرت الأصل هنا - بدليل الحكم، وفيما مضى من الأقيسة لم يفسر فيها إلا بمحل الحكم؟ قلت: الأصل عند الأصوليين، يطلق على محل الحكم، وهذا هو الراجح، والمعنى المستعمل فيه غالباً. كما يطلق على الدليل الذي ثبت به الحكم - كالنص الشرعي - مثلاً ويطلق - أيضاً على الحكم - كالتحريم والوجوب - ويفسر في كل موضع بحسب ما قصد به من تلك المعاني. وهذا فسرناه فيه بما قصد به والسياق وقرائن أحوال ما فيه الكلام من قياس الدلالة والاستدلال تدل على ذلك الذي فسرناه به. ثم أن تفسيره بغير ذلك غير ظاهر إلا بضرب من التأويلات البعيدة، والتكلفات الممجوجة، والله أعلم.

وأما ما شرطه المصنف من جعل هذا الاستدلال أصلاً - الدليل الذي ثبت به الحكم هنا في قياس الدلالة فذلك لأن جعله كذلك يفضي إلى هذا القياس إذ كل ما أثبت فيه الحكم بهذه الطريقة لا يقاس على موضوعه إلا بقياس الدلالة، لأن العلة التي أُثبت فيه الحكم بها أثر من آثار فلا يقاس عليه إلا من هذه الجهة. وكل موضوع أُريد أن يقاس عليه يُنْظَر إلى نوع العلة التي أثبتت فيه الحكم والقياس جارٍ فيه. والقياس على الوتر هنا ما دام قد أثبت فيه الحكم بما ذكر فالقياس فيه لا يكون إلا قياس دلالة ولذلك شرط المصنف ما تقدم. أما إن أثبت فيه الحكم بغير ذلك فالأمر يرجع إلى القياس بمعناه العام، والله أعلم.

«**ومثاله**» أي «**الاستدلال بالمعلول**» الأثر «**على العلة**» المؤثر والاحتجاج به في إثبات الأحكام «**احتجاج أصحابنا وأصحاب الشافعي على أن**» العبد «**المكاتب لا يجزىء عتقه في الكفارة بأن عتق المكاتب واقع على غير جهة الكفارة**» وهذا أثر من آثار كونه مكاتباً ومعلول من معلولاته. «**وكل عتق وقع على غير جهة الكفارة فلا يجزىء في الكفارة**» وذلك كأم ولدٍ ومعتق لأجل، ومكاتب «**وإنما قلنا: إنه وقع على غير جهة الكفارة لأنه واقع على جهة الكتابة**» التي لها خصوصيتها وأحكامها

«**لأنه**» الضمير للشأن «**لا يمتنع**» مع الكتابة «**الإيلاد**» أي أن تنتقل المكاتبة إلى أن تكون أم ولد إن رضيت. ولم يكن معها في عقد الكتابة آخرون ضعفاء لا قدرة لهم على الأداء بدونها، وسواء رضوا بانتقالها أم لا، ولم يكن معها ـ أيضاً ـ في العقد آخرون أقوياء قادرون على الأداء بدونها لكنهم لم يرضوا أن تنتقل عن الكتابة لأمومة الولد. فلا خيار لها في الصورتين وكذلك يجوز لسيدها إكراهها على أن يطأها إن كانت غير بكر، فإن حملت من وطئه خُيرت في البقاء على كتابتها، ونفقتُها للحمل على السيد، فإن أدت عتقت، وإن عجزت صارت أم ولد تعتق بعد موت سيدها ذاك من رأس المال. وأما إن كانت مطيعة فإنه جائز للسيد وطؤها مطلقاً سواء كانت بكراً أم لا. فإن كانت بكراً وأكرهها على الوطء بلا مهر لها عليه حد، إلا أن يعذر.

حاصل القول أن الكتابة لا يمتنع معها الإيلاد، وكذلك «**الكسب منه**» من المكاتب، فما زال السيد يكسب من عبده ما يطيعه له من نجوم الكتابة، إلى أن يوفي ما عليه. والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم «**وذلك**» الذي ذكر من جواز الإيلاد والكسب مع الكتابة «**خاصة العقد الذي التزمه**» الطرفان «**فإذا قضي بالإعتاق**» أي بإعتاق المكاتب ويكون ذلك إذا مثل به سيده «**فحق العبد الملتزم**» له من جانب سيده وهو العتق «**لم يزل مرتهناً**» أي متعلقاً «**بالواجب الشرعي**» الذي عليه وهو أداء نجوم الكتابة.

لكن الفقهاء اختلفوا في ذلك، قال القرافي: إن مثل بمكاتبه عتق عليه، وعليه في تلك الجناية ما على الأجنبي، لأنه خارج نفسه وماله، ويقاصّ بالأرش في الكتابة فإن ساواها عتق وإن نَافَت عليها الكتابة، ولا يتبع بنفسها، وإن ناف الأرش عليها اتبع المكاتب سيده بالفضل وعتق، وإن مثل بعبد مكاتبه لم يعتق عليه وعليه ما نقصه، لأن المكاتب حاز مالَه، إلا أن يكون مثله مفسدة فله تضمينه كالأجنبي، ويعتق عليه، وكذلك عبد امرأته مع العقوبة في العمد، قال اللخمي: إن كان الأرش أقل حاسبه به من آخر نجومه، والمثل والجرح سواء. وقال أصبغ: لا يتبع سيده لعدم خلوص حريته، وحوزه حالة الجناية. (الذخيرة/ العتق).

ثم قال المصنف: «**واعلم أنه كما يستدل بوجود الأثر على وجوده**» أي ذلك الشيء «**فكذلك يستدل بعدم أثر الشيء**» الذي يلازمه «**على عدمه**» أي ذلك الشيء، فالأثر ـ المعلول ـ إذا قطع أو ظن أنه معدوم في موطن ما أفاد ذلك انعدام المؤثر ـ العلة ـ في ذلك الموطن.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج به «**احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا على أن بيع الفضولي**» وهو أن يبيع الشخص مال غيره من غير ولاية ولا وصاية ولا توكيل بشرط إن رضى به صاحب المال إمضاء، وإن لم يرضه فسخه «**لا يصح**» ولا ينعقد «**لأنه لما لم يُفد الملك**» وحلية الانتفاع والتصرف «**لم ينعقد**» فإنه لو انعقد لترتبت عليه ثمراته «**لأن ثمرة العقد**» التي تترتب عنه «**وأثره**» الذي لا ينفك عنه «**إنما هو الملك**» فإما ملك الأعيان كما في البيع، وإما ملك المنافع كما في الإجارة. وإما ملك الأبضاع كما في النكاح «**فإن الأسباب الحكمية**» المقدر وجودها «**لا تراد**» لا تعمل «**لأنفسها**» وإنما تعمل ويؤتى بها لما يترتب عليها، فإن تخلف عنها ما يترتب عنها من آثارها حكم بفقدها وانعدامها ـ بخلاف الأسباب الحسية، فقد تراد لذاتها. كما لا يخفى فالمعلول ـ الأثر ـ في هذا المثال الملك. والعلة: العقد. بهذا انتهى الكلام على القسم الأول.

«**القسم الثاني**» وهو «**الاستدلال بالعلة**» ـ أي الأثر ـ على المؤثر، فحيثما وجدت العلة يوجد المعلول ـ الأثر.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج بهذا الاستدلال «**احتجاج أصحابنا على أن بيع**» الشيء «**الغائب**» عن مجلس العقد «**صحيح**» منعقد «**لأنه**» بيع «**حلال بقوله ـ تعالى ـ:** ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[1]» وإذا كان حلالاً وجب أن يكون صحيحاً» والصحة معلول الحل وأثر من آثاره. وهكذا استدللنا بوجود العلة ـ: الحل ـ على وجود المعلول ـ الصحة ـ.

«**ومنه**» أي الاستدلال بالعلة على المعلول والاحتجاج به «**احتجاج الشافعية وبعض أصحابنا**» كأشهب «**على أن منافع**» الشيء «**المغصوب مضمونة للمغصوب منه**» يلزمه كراؤها، وكذلك إذا بور الأرض، وكذلك إن لم يستخدم العبد وكذلك إن وقف الدابة وما أشبه ذلك، فالكراء لازم من ذلك كله عليه وواجب عليه أداؤه للمغصوب منه.

واستدلال هؤلاء العلماء على ذلك «**بأن يقولوا: إن المنافع مملوكة للمغصوب منه**» شرعاً «**لأنها تبع للمغصوب**» أي للشيء المغصوب «**في الملك إجماعاً**» فمن ملك شيئاً ملك منافعه «**وإن كانت**» تلك المنافع مملوكة للمغصوب «**وجب أن تكون**

(1) سورة البقرة، الآية: 275.

**مضمونة له»** فالعلة ـ هنا ـ الملك والمعلول الأثر وجوب الضمان، فأي محل وجد الملك والمالك الشرعي له ملك المنافع كما له ملك الذات، وإن لم تكن تلك الذات في يده. لأن الموجود شرعاً كالموجود حساً.

ومن خالف في هذه المسألة ـ كجمهور المالكية ـ وقال: لا ضمان على الغاصب، نظر إلى أن المنافع ليست مالاً، لأنها لا تقوم على المفلس، ولا تجب فيها الزكاة، ولا يضمنها الوصي، والضمان إنما يتعلق بالإتلاف، والمنافع قبل وجودها يستحيل إتلافها، لأنها معدومة، وبعد وجودها لا تبقى لأنها أعراض لا تبقى زمانين، وهي تنعدم بنفسها فيتصور فيها التلف، لا الإتلاف، لأن الإتلاف قطع البقاء، ولا بقاء فلا إتلاف. هذا بعض ما استدلّ به من يرى هذا الرأي. انتهت هذه المسألة، ننتقل إلى مسألة أخرى.

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**واعلم أنه**» الضمير للشأن «**كما يستدل بالعلة**» أي بوجودها «**على المعلول**» أي الحكم والأثر «**فقد يستدل بعدم**» وجود «**العلة على عدم**» وجود «**المعلول**» فإذا انعدم المؤثر انعدم أثره، وإذا انعدمت العلة انعدم حكمها.

«**ومثاله**» أي مثال الاستدلال بذلك والاحتجاج به «**احتجاج الشافعية على أن**» الشخص «**المقر له بالمال إذا لم يثبت**» استحقاقه لهذا المال بالنية «**لا يستحق شيئاً**» فالإقرار له لا يكفي في استحقاقه لما أقر له به «**لأنه إذا**» كان «**لم يثبت الاستحقاق**» وأنه صاحب ما أقر له به «**الذي هو السبب**» في حصول الملكية «**فلا يثبت**» له «**الاستحقاق**» لذلك المال، وأخذه له بمجرد ذلك الإقرار. فالعلة هنا الاستحقاق المترتب عن سبب شرعي يحق به الملك كالبيع والشراء والإجارة، وهذا الاستحقاق حكمي مقدر، وهو حق التملك. والمعلول الاستحقاق، بمعنى الأخذ أي حق الأخذ، وأن يحكم له بالأخذ. انتهت هذه المسألة.

«**القسم الثالث: الاستدلال بأحد المعلومين**» لعلتين مختلفتين «**على الآخر**» أي أحد الأثرين لِمُؤثرين مختلفين على الآخر لما بينهما من التلازم، وإن شئت قلت: الاستدلال بحكم على حكم آخر لما بينهما من التلازم ودليلاهما مختلفان.

«**اعلم أن أحد المعلولين**» أي أحد الحكمين، أو الأثرين «**وهو المعلول المستدل عليه**» وهو الذي يطلب إثباته «**لا بدَّ وأن يكون**» هنا في المسائل الشرعية «**شرعياً**» لأن المطلوب هنا هو إثبات الأحكام الشرعية بإقامة الأدلة المقتضية لذلك.

«وأما المعلول المستدل به فقد يكون» معلولاً ـ حكماً «شرعياً وقد يكون» معلولاً ـ حكماً «حقيقياً» حسياً أو عقلياً.

«أما الحقيقي فمثاله» أي مثال الاستدلال والاحتجاج به «احتجاج أصحابنا وأصحاب الشافعي على نجاسة العظم بعد الموت، بأن العظم جزء من الحي يتألم بإبانته» عنه ونزعه منه والتألم معلول ـ حكم ـ حقيقي لعلته وهي الحياة «وكل جزء يتألم الحي بإبانته» عنه ونزعه منه «فإنه نجس بعد الموت، فالعظم نجس بعد الموت».

«وبيان ذلك: إن الحياة علة في التألم حقيقة، و» هي ـ أي الحياة ـ علة «في النجاسة بعد» حصول «الموت شرعاً» وطريقة معرفة الحي من أجزاء الجسد حصول التألم بإبانته، وبهذا يستدل على معرفة النجس منها بعد الموت. فالمعلول الحقيقي التألم، والمعلول الشرعي نجاسة ما يتألم منه بعد الموت، وعلتهما واحدة الحياة. ومن المعلوم أن المالكية يجعلون الحياة ـ علة ـ أيضاً ـ في الطهارة، فالظاهر ـ عندهم ـ الحي.

«وأما» المعلول «الشرعي فمثاله» أي مثال الاستدلال والاحتجاج به «احتجاج الشافعية على وجوب الزكاة على المديان في العين بوجوبها عليه في الحرث» الزروع والأشجار «والماشية، إذ هما معاً معلولان» أي المعلولان ـ الحكمان وجوب الزكاة في العين ووجوب الزكاة في الحرث والماشية «لعلة واحدة وهو الغنى بملك النصاب» ذكر الضمير باعتبار ما بعده وذلك جائز «والمعلولان» الحكمان «معاً شرعيان» ومسألة زكاة المديان تقدم ذكرها وتقرير الحكم فيها على أوجه مختلفة.

«ومنه» أي هذا النوع من الاستدلال والاحتجاج «احتجاج أصحابنا على أن المكره على القتل يقتل بأن المكره على القتل يحرم» بفتح «يحرم عليه القتل» أي أن يقتل من أُكرِه على قتله ويترتب عليه القصاص «ويعصى به» أي بذلك القتل «إجماعاً وكون القتل» المذكور «معصية ووجوب القصاص به هما معلولان» أي حكماً معلولان «لعلة واحدة وهو أهلية القاتل للخطاب» الشرعي لأن فقده القدرة على التصرف مختاراً لا يمنع من توجه الخطاب الشرعي إليه. ومسألة المكره هذه تقدم ذكرها ـ أيضاً ـ. وبهذا انتهى هذا القسم الثالث من أقسام التلازم بين حكمين.

وقد انتقل المصنف إلى ذكر القسم الرابع وهو القسم الثاني من قسمي

الاستدلال، فقال: «القسم الرابع» وهو «التنافي بين الحكمين وجوداً وعدماً» فلا يرتفعان ولا يجتمعان معاً.

«ومثاله» أي مثال الاستدلال والاحتجاج به «احتجاج أصحابنا على أن المديان» هو من عليه دين يستغرق جميع ماله «لا تجب عليه الزكاة» يعني زكاة العين «بأن أخذه للزكاة باعتباره غريماً «وإعطاءه إياها» باعتباره مالكاً للنصاب أمران «متنافيان وجوداً» فلا يمكن أن يجتمعا في محل واحد «وعدماً» ولا أن يرتفعا فيه معاً.

«وبيان ذلك: أنه إما أن يكون غنياً، وإما أن يكون فقيراً» والوسط ـ هنا ـ مرفوع «وعلى كلا التقديرين» وهما كونه غنياً أو فقيراً «يلزم أحد الحكمين»: الإعطاء أو الأخذ، ويلزم في ذات الوقت «عدم الآخر أما إن كان غنياً فيلزم وجوب إعطاءه للزكاة وحرمة أخذها» أي أن يأخذها «عليه. وأما إن كان فقيراً فيلزم إباحة أخذه للزكاة وسقوط إعطائها عنه» وبذلك فهما الأخذ والإعطاء للزكاة ـ حكمان متنافيان «وإذا ثبت التنافي بين الحكمين وجوداً وعدماً» كما ترى «وقد ثبت أحدهما وهو جواز أخذه للزكاة» لكونه غريماً «إجماعاً، وجب عدم الآخر. وهو وجوبها عليه» والتنافي بين الحكمين ـ هنا ـ بين فلا يحتاج إلى مزيد كلام. انتهى هذا القسم.

«القسم الخامس» وهو «التنافي بين الحكمين وجوداً» فلا يلتقيان معاً في صورة واحدة «فقط» ويصح أن يرتفعا معاً. «ومثاله» أي مثال الاستدلال بهذا والاحتجاج به «احتجاج الشافعية على عدم نجاسة المني» وأنه طاهر «بأن نجاسة المني وجواز الصلاة به» وهي في ثوب أو بدن أو مكان المصلي، «متنافيان» فلا يجتمعان «لكن الصلاة به جائزة» فارتفع المتنافيان: النجاسة وعدم الجواز، وبذلك «فهو ليس بنجس» فلو كان نجساً ما جازت به الصلاة «وإنما كانت الصلاة به جائزة لحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «كان رسول الله ـ ﷺ ـ يسلت ثوبه بعِرْق الإذخر ثم يصلي فيه»» رواه أحمد بلفظ: «كان رسول الله ـ ﷺ ـ يسلت المني من ثوبه بعرق الإذخر ثم يصلي فيه، ويحته من ثوبه يابساً ثم يصلي فيه. وروي بألفاظ أخرى بعضها متفق عليه. انتهى هذا القسم الخامس.

«القسم السادس» وهو «التنافي بين حكمين عدما» فلا يرتفعان عن محل واحد «فقط».

«ومثاله» أي مثال الاستدلال والاحتجاج به «احتجاج أصحابنا على طهارة ميتة

**البحر**» يعني ميتة البحري ـ والبحري كل ما عاش في البحر، أو يعيش فيه غالباً «**بعدم تحريم أكلها فإن الطهارة وحرمة الأكل لا يرتفعان**» معاً عن محل واحد، بل إذا ارتفع أحدهما خَلَفَه الآخر «**لأن كل ما ليس بطاهر**» طهارة شرعية «**فهو حرام الأكل**» يعني فأكله حرام «**وكل ما ليس بحرام الأكل فهو طاهر**» لأن الله ـ تعالى ـ لا يحل الخبائث «**لكن ميتة البحر ليست بحرام الأكل، لقوله ـ ﷺ ـ:**» في وصف البحر، هو: «**الطهور ماؤه الحل ميتته**»، «**فوجب أن تكون ميتة البحر طاهرة**» إذ لو كانت نجسة ما حل أكلها، وهذا جلي. وبهذا تم الكلام في هذا الباب.

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**فهذا تمام الكلام في الاستدلال وبه**» أي بتمام هذا الكلام في هذا الباب «**تم الكلام في الجنس الأول**» من جنسي ما يتمسك به المستدل، وهو ما كان دليلاً بنفسه. وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.

## «الجنس الثاني»

## من جنسي ما يتمسك به المستحل

وهو «**ما يتمسك به المستدل المتضمن**» وهو «**للدليل**» وإن لم يكن هو دليلاً بنفسه حقيقة «**وله**» أي لهذا الجنس «**نوعان**» وهما «**الإجماع**» وهو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم «**وقول الصحابي**» من صحابته ـ عليه الصلاة والسلام ـ. فهذان النوعان هما نوعا ما يتمسك به المستحل وليس دليلاً بنفسه، وإنما هو متضمن للدليل الذي يستند إليه الحكم المستدل عليه بهما، فإن سمي هذا الجنس دليلاً فإنما ذلك مجاز.

«**وإنما كانا**» أي هذان النوعان «**متضمنين للدليل**» ولا يمكن أن يوجدا بدونه، «**لأنه يحرم**» شرعاً «**على الأمة وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل**» الدينية «**من غير استناد إلى دليل شرعي**» من نصوص الكتاب والسنة، أما القياس فمستحيل أن يقع الإجماع فيما يكون هو ـ أي الإجماع ـ سبيل معرفة الحكم الشرعي فيه. وهذا مقرر في كتب هذا الفن وغيره. أما قول الصحابي فدليله قد يكون من الكتاب ومن السنة، وقد يكون عن اجتهاد، وإذا نجز لنا نتنقل إلى ذكل بعض مسائل هذين النوعين.

قال المصنف: «**النوع الأول**» وهو «**الإجماع**» نورد في بيانه وفي بيان بعض أُواله حديثاً «**وفيه مقدمة**» تتضمن الكلام على حجية هذا الدليل ـ الإجماع ـ «**وأربع مسائل**» من مسائله وهي كثيرة والكتب المطولة في هذا الفن تحتوي عليها.

«**أما المقدمة فاعلم أن الإجماع**» أي إجماع مجتهدي الأمة على حكم «**حجة**» في الشرعيات «**عند جمهور العلماء**» من السلف والخلف «**ويحتجون على ذلك**» الذي ذكر من أنه حجة «**بقوله ـ تعالى ـ**: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾[1]». ممن خالف الإجماع فقد اتبع غير سبيل المؤمنين «**فاندرج**» أي ما أجمعت عليه الأمة «**في هذا**» السبيل ـ سبيل المؤمنين الذي ورد فيه هذا «**الوعيد**» وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾. «**وقد قال ـ ﷺ ـ**: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» رواه الترمذي والحاكم بلفظ: «لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبداً» وروي بألفاظ أخرى.

«**ورويت عن النبي ـ ﷺ ـ أحاديث متواترة المعنى**» وإن لم تتواتر لفظاً «**تتضمن**» تعني تدل على «**عصمة**» هذه «**الأمة من الخطأ فيما أجمعوا عليه**» وهذه الأدلة التي ساقها المصنف للاحتجاج بها على حجية الإجماع سيقت في كتب هذا الفن هي وغيرها، وعليها اعتراضات كثيرة وأجوبة كثيرة، وطولت في بحثها والتناقش فيها الأنفاس. ومن تشوف إلى الاطلاع على ذلك فتلك الكتب تفي بغرضه في هذا الشأن.

وبعدما ذكر المصنف هذه المقدمة انتقل إلى ذكر المسائل الأربع التي وعد بذكرها، فقال:

## «المسألة الأولى»

## في الإجماع السكوتي

هل يعد إجماعاً أم لا؟ قال المصنف ـ في ذلك ـ: «**إذا حكم واحد من الصحابة أو**» واحد «**من التابعين بمحضر**» أي بمحل حضور «**جماعة**» من الصحابة أو التابعين «**ولم ينكروا عليه**» ما حكم به ولم يظهر منهم ما يدل على التأييد ولا على الإنكار هل يعد ذلك السكوت دليل على إجماعهم على ذلك أم لا؟

«**فقد اختلف في ذلك هل يعد إجماعاً ويكون حجة أو لا. فالجمهور على أنه حجة ظاهرة لا إجماع قطعي**» الذي هو أحد أدلة الشرع. وقد عرف الإجماع السكوتي هذا بتعاريف أخرى متضمنها هل يجعل السكوت بمثاثة الكلام، وذلك أنه إذا أفتى أو حكم صحابي أو تابعي في مسألة ـ نازلة في مجمع من الصحابة أو

(1) سورة النساء، الآية: 115.

التابعين أو في زمانهم وانتشر ما أفتى به أو حكم به في الناس وسكتوا فلم ينكروا، هل يعتبر ذلك السكوت إجماعاً - في ذلك خلاف منتشر، فانتهت فيه المذاهب إلى اثني عشر مذهباً، وقد أوردت في كتب هذا الفن وأهلها بالتفصيل، فلا حاجة إلى إيرادها هنا.

والمصنف اختار منها قولاً - الذي تقدم ذكره وهو أن الإجماع حجة - ونسبه للجمهور، والصحيح أن من قال بهذا القول صراحة هم جماعة من الأصوليين والفقهاء وحجة هذه الجماعة في هذا الذي اختاروه أن أحداً ممن قالوا بخلاف هذا القول لم يصر إلى أنه إجماع لا حجة، وبهذا تعلم سبب نسبة المصنف هذا القول إلى الجمهور، فالذين قالوا إنه إجماع قالوا إنه حجة من باب أولى، فإذا أضيف إليهم من قال: إنه حجة، حصل من ذلك أن القائلين بأنه حجة هم الجمهور. والفقهاء الذين يرونه حجة يحتجون به.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا**» على أن المرأة إذا عقد عليها وليان لزوجين في زمانين مختلفين «**ودخل**» بها الزوج «**الثاني منهما**» أولاً «**و**» هو «**لم يعلم بالأول فهي للثاني**» إذا علم بالأول فهي للأول «**بقضاء عمر**» بن الخطاب «**رضي الله تعالى عنه بذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه**» ذلك «**ولقضاء معاوية**» بن أبي سفيان «**رضي الله تعالى عنه**» بذلك «**للحسن بن علي**» رضي الله عنهما «**على ابنه يزيد بذلك بمحضر الصحابة، ولم ينكروا**» فقد روي أن الحسن بن علي أتى ابناً لطلحة بن عبيد الله واسمه إسحاق - فقال: قد أتيتك لحاجة، وليس لي مرد، قال: وما هي؟ قال: تزوجني أختك، فقال: إن معاوية كتب إليّ يخطبها ليزيد، قال: ما لي مرد إذا أتيتك، فزوجها إياي، ثم قال: ادخل بأهلك، فبعث إليه بحلة، ثم دخل بها، فبلغ ذلك معاوية، فكتب إلى مروان: إن خيرها، فخيرها، فاختارت حسناً، فأقرها - ثم تزوجها بعد ذلك الحسين - رضي الله عنه -.

وعلى هذا الذي قضى به عمر ومعاوية معتمد من قال بهذا القول - وهو أنها للزوج الثاني إن دخل بها - وهذه القصة الأخيرة ليس فيها عقد وَلِيَيْن، ولا جهل الزوج الثاني، وبهذا تعلم أنها لا يصح الاستدلال بها في هذا الشأن. ثم إن في صحتها مقالاً ونظراً، وجمهور الأمة على أنها للزوج الأول، ومنهم محمد بن عبد الحكم الفقيه المالكي المشهور.

قال المصنف: «**وقال ابن عبد الحكم: السابق بالعقد أولى**» بها، وليست

للثاني، وإن دخل بها لعدم قبول المحل له. ومعتمد الجمهور في هذ المسألة هو قوله - ﷺ -: «أيما امرأة زوجها وليان، فهي للأول منهما» أخرجه أبو داود والترمذي، وقال: هذا حديث حسن والعمل على هذا عند أهل العلم لا نعلم بينهم في ذلك اختلافاً. ولعله لم يطلع على المذهب المالكي في هذه المسألة الذي ورد فيه هذا التفصيل.

**«المسألة الثانية»**

**في انخراق الإجماع بفرد واحد**

**هل يعد ذلك إسقاطاً لذلك الإجماع**

قال المصنف: «**إذا أجمع الصحابة - رضوان الله تعالى عنهم - على قول، وخالفهم واحد منهم**» في ذلك «**فقد اختلف في**» حجية ذلك الإجماع «**والأظهر أنه حجة**» وأن خلاف ذلك الواحد لا يمنع من كونه حجة، وإن كان قد أنزله عن درجة الإجماع «**لأنه يبعد أن يكون ما**» أي الدليل، الذي «**تمسك به**» ذلك الواحد المخالف «**النادر**» باعتبار من معه ممن قالوا بخلاف مقاله «**أرجح مما**» أي من الدليل الذي «**تمسك به الجمهور الغالب**» وإذا تقرر هذا فالذين يرون أن هذا النوع من الإجماع حجة يحتجون به.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا على**» لزوم ووجوب «**العول في الفرائض**» وهو أن تزيد في الفريضة السهام وتنقص في الأنصبة التي زادت فيها سهام أهلها على ما صحت منه تلك الفريضة، «**بإجماع الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - على ذلك، إلا ابن عباس**» فإنه ذهب إلى أن بعض الفرائض أقوى من بعض، فبعضها لا يحجب، ولا يقبل السقوط أبداً، وبعضها يقبل السقوط، ولا شك أن الفرائض التي لا تقبل السقوط أقوى، فهي جديرة بأن تؤخذ كاملة، وتقدم على ما سواها. وروي أن ابن عباس لم يظهر رأيه هذا إلا بعد موت عمر. هذا ما يتعلق بهذه المسألة.

ثم قال المصنف - مورداً احتجاجاً آخر «**وكاحتجاجهم**» أي أصحابنا المالكية «**على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء**» بإجماع الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - على ذلك، إلا أبا موسى الأشعري، فإنه نقل عنه أن النوم لا ينقض الوضوء، وقد انفرد عن الصحابة بذلك. وقد انتهت المذاهب في هذه المسألة إلى ثمانية مذاهب، تنظر في كتب فقه الحديث.

## «المسألة الثالثة»

## في اجتماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول

هل يعد ذلك إجماعاً أو لا.

قال المصنف: «**إذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي**» أهل «**العصر الأول، فقد اختلف في ذلك هل يكون إجماعاً وحجة أو لا**» على أقوال «**والأظهر أنه إجماع وحجة**» وإلى هذا ذهب جمع من الأصوليين، ومنهم الفخر الرازي، قال في (المحصول/ الإجماع): «إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول كان ذلك إجماعاً، لا تجوز مخالفته خلافاً لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية». ومن رآه حجة احتج به.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج به «**احتجاج أصحابنا على أن بيع أم الولد**» وهي الأمة التي أولدها سيدها «**لا يجوز بإجماع التابعين ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ بعد اختلاف الصحابة فيه**» أي في بيعها هل هو ممنوع أو جائز، فذهب ابن مسعود وعلي وزيد بن ثابت وابن عباس إلى جوازه، ومنع عمر منه.

## «المسألة الرابعة»

## في إجماع أهل المدينة

قال المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ: «**إجماع أهل المدينة حجة عند**» الإمام «**مالك ـ رحمه الله تعالى ـ وخالفه في ذلك**» أي في كونه حجة «**غيره**» من أئمة المذاهب الفقهية الأخرى وعلمائها فذهبوا إلى أنه ليس بحجة لأنهم بعض الأمة فقط. وقد اختلف أصحابه ـ أي الإمام مالك ـ فيما يكون فيه هذا الإجماع حجة. وقد بين أبو الوليد الباجي ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بما فيه مقنع، فقال: «قد أكثر أصحاب مالك ـ رحمه الله ـ في ذكر إجماع أهل المدينة والاحتجاج به، وحمل ذلك بعضهم على غير وجه فتشنع به المخالف عليه وعدل عما قرره في ذلك المحققون من أصحاب مالك ـ رحمه الله ـ وذلك أن مالكاً إنما عول على أقوال أهل المدينة وجعلها حجة في ما طريقه النقل كمسألة الأذان وترك الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، ومسألة الصاع وترك إخراج الزكاة من الخضروات وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفي مثله ونقل نقلاً

يحج ويقطع العذر. فهذا نقل أهل المدينة عنده في ذلك حجة مقدمة على خبر الآحاد وعلى أقوال سائر البلاد الذين نقل إليهم الحكم في هذه الحوادث أفراد الصحابة وآحاد التابعين، وقد سلم هذا أبو بكر الصيرافي وخالف فيه بعض أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة فقال بعضهم بنفي وجود هذا الخبر جملة، وقد بينا وجوده، وقال بعضهم: «ليس بحجة وإن وُجد» والكلام معهم في وجه الاحتجاج به. وذلك أنه إذا كان المؤذن يؤذن بالأمس على المنار أذاناً على صفة قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي - ﷺ - ثم أذن من الغد مؤذن فأمسك الجميع عن الإنكار عليه والإخبار عنه بأنه غير شيئاً من الأذان بإنه بمنزلة أن يقولوا: «إن هذا هو الأذان الذي أذن به بالأمس» ولو قاله بعضهم أو نطق به الجزء الأول منهم لكان تواتراً يقطع العلم به. ولذلك من دخل المدينة ولا علم له بموضع قبر النبي - ﷺ - فاسترشد عن المسجد والقبر فأرشده رجل أو اثنان إلى القبر ولم ينكر عليه أحد ذلك بمحضر جماعة من أهل المدينة وقع له العلم بأن الذي أرشده إليه هو قبر النبي - ﷺ -. ولو لم يقع العلم بذلك إلا لمن أخبره جماعة أهل المدينة لعدمه العالمون بذلك فإن هذا مما يتعذر وجوده. وأما مسألة الصاع فأبْيَن في التواتر من أن تحتاج إلى تمثيل أو برهان أو دليل، فهذا وما شابهه الذي احتج به مالك من إجماع أهل المدينة. وطريقه بالمدينة طريق التواتر، ولا يجوز أن يعارض الخبر المتواتر بخبر الآحاد. فاحتجاج مالك - رحمه الله - بأقوال أهل المدينة على هذا الوجه. ولو اتفق أن يكون لسائر البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل، لكان أيضاً حجة ومقدماً على أخبار الآحاد. وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنه موجود فيها دون غيرها.

والضرب الثاني من أقوال أهل المدينة ما نقلوه من سنن رسول الله - ﷺ - من طريق الآحاد أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد. فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح. ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة. هذا مذهب مالك في هذه المسألة، وبه قال محققون أصحابنا كأبي بكر الأبهري وغيره، وقال به أبو بكر وابن القصار وأبو تمام وهو الصحيح. وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة في ما طريقه الاجتهاد، وبه قال أكثر المغاربة.

والدليل على أنَّ هذا ليس بإجماع يحتج به أن العقل لا يحيل الخطأ على الأمة. ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين لم نقطع على صوابهم في ما أجمعوا عليه ولم يردّ شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم والإخبار عن عصمتهم، ولا سبيل إلى نقل ذلك وإنما ورد الشرع بتفضيل الصحابة وتنزيههم ـ وقد خرج من جلتهم جماعة عنها كعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص وحذيفة وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت، ومن لا يحصى كثرة من أفاضل الصحابة وأئمتهم ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ولا فضيلة توجد في جملة الصحابة إلا ولهؤلاء المذكورين فيها أوفر حظ وأعلى رتبة. فإن كان إجماع أهل المدينة حجة على هؤلاء، كان إجماع هؤلاء أيضاً حجة على أهل المدينة ولا فرق بين الموضعين. ومما يبين صحة ما ذهبنا إليه في ذلك ـ إن شاء الله ـ أن مالكاً لم يحتج بذلك إلا في المواضع التي طريقها النقل، فاحتج بها على أبي يوسف في صحة الوقف وقال له: «هذه أوقاف رسول الله ـ ﷺ ـ وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف» فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة في ذلك إلى موافقة مالك. وناظره في الصاع أيضاً فاحتج عليه مالك بنقل أهل المدينة للصاع وأن الخلف عن السلف ينقل أن هذا الصاع الذي كان على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ لم يغير ولم يبدل. فرجع أبو يوسف إلى مذهب مالك في ذلك. وناظر مالك بعض من احتجَّ عليه في الأذان بأذان بلال بالكوفة فقال مالك ـ رحمه الله ـ: «ما أدري ما أذان يوم ولا أذان صلاة هذا مسجد رسول الله ـ ﷺ ـ يؤذن فيه من عهده ـ ﷺ ـ إلى اليوم، لم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه ولا نسبته إلى تغييره، وهذا لعمري من أقوى الأدلة ومما لا يعارض بأخبار الآحاد لأن الأذان في مسجد رسول الله ـ ﷺ ـ أمر متصل في وقت كل صلاة وأهل المدينة هم اليوم الذين كانوا بالأمس وعلموا صفة الأذان، فإذا أذن مؤذن اليوم ولم ينكر أحد أذانه ولا نسبه إلى تغيير علم أن أذانه اليوم كأذانه بالأمس لأنه يستحيل أن يغير الأذان فيتفق العدد الكثير والجم الغفير على ترك الإنكار عليه، ولو جاز أن يتفقوا على ترك التكذيب لمن بدل قبر رسول الله ـ ﷺ ـ وغير مسجده وعدل بالناس إلى غيره وأخفى كثيراً من مذهبه، وإذا استحال ذلك استحال هذا أيضاً ويستحيل أيضاً أن يتفق العدد الكثير والجم الغفير على نسيان الأذان من وقت صلاة إلى وقت صلاة، فثبت بذلك أن الأذان الذي كان فيه بالأمس هو الأذان الذي كان فيه اليوم إذا لم يظهر له منكر إلى أن وصل إلى زمن مالك ـ رحمه الله ـ.

وقد روى إسماعيل بن أبي أويس ـ رحمه الله ـ عن مالك بيان قوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا» فقال إسماعيل بن أبي أويس: سألت خالي مالكاً ـ رحمة الله عليه ـ عن قوله في «الموطأ»: «الأمر المجتمع عليه والأمر عندنا» ففسره لي فقال: «أما قولي: «أما الأمر المجتمع عليه عندنا» الذي لا اختلاف فيه، فهذا ما لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً، وأما قولي: «الأمر المجتمع عليه» فهو الذي اجتمع عليه من أرضى من أهل العلم وأقتدي به وإن كان فيه بعض الخلاف. وأما قولي: «الأمر عندنا وسمعت بعض أهل العلم» فهو قول من أرتضيه وأقتدي به وما اخترته من قول بعضهم. هذا معنى قول مالك دون لفظه، وتنزيل مالك لهذه الألفاظ على هذا الوجه وترتيبها مع تقاربها في الألفاظ يدل على ما تُجُوِّزه في العبارة وأنه يطلق لفظ الإجماع، وإنما يريد به ترجيح ما يميل إليه من المذهب على أنه لم يحفظ عنه من طريق ولا وجه أن إجماع أهل المدينة في ما طريقه الاجتهاد حجية عنده وقد يورد الفصل في كتابه وإن لم يكن قائلاً به ولكن على معنى أن يورد أقاويل الناس وجمل الكلام». (أحكام الفصول/ فصل في ذكر إجماع أهل المدينة).

وفي هذا الذي ذكره هذا الإمام المالكي كفاية في هذا الموضوع وللناس فيه كلام كثير. وأهل المذهب أعرف بحقيقة مذهبهم. والمالكية يستدلون بهذا الإجماع في مواطنه المعتبرة عندهم.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج بهذا الإجماع «**احتجاج أصحابنا بإجماعهم**» أي أهل المدينة «**في**» ألفاظ «**الأذان**» وقدر «**المد والصاع**» وغير ذلك من المنقولات المستمرة ينقلها الخلف عن السلف، والعمل بها مستمر حقبة بعد أخرى.

وبهذا تم الكلام في هذا النوع الذي ليس دليلاً بنفسه، ولكنه متضمن للدليل. قال المصنف: «**فهذا تمام الكلام في الإجماع**».

ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «**النوع الثاني**» من «**ما يتضمن الدليل ـ وهو قول الصحابي**» من صحابته ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**وقد اختلف فيه**» أي في حكمه «**هل هو حجة**» يحتج بها في الأمور الشرعية «**أو لا**» والجمهور على أنه ليس بحجة إلا إذا لم يعرف له مخالف، فحينئذ هو حجة عند جماعة من أهل العلم «**ومن يرى أنه حجة**» كالحنابلة «**يحتج على ذلك**» أي على أنه حجة «**بقوله ـ ﷺ ـ: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»ـ وهذا الكلام ـ الحديث ـ قالوا إنه لم يصح عن النبي ـ ﷺ ـ. قال أحمد: لا يصح. وقال البزار: منكر. وقال: ابن حزم مكذوب

مصنوع باطل، وأخف ما قيل فيه: أنه ضعيف. ومعناه يدل على أنه كذب، إذ اجتهاد الصحابة يقع به الخلاف بينهم، كما يقع باجتهاد غيرهم، والحجة ليست إلا في كلام الله وكلام رسوله ـ ﷺ ـ والصحابي إن اقتدى به أحد من أهل العلم فذلك لما ثبت عنده من صحته لا لكونه قول صحابي، وحب الصحابة وتعظيمهم أمر واجب لكن الحجة في الإسلام بالدليل الشرعي. وما زال العلماء يحتجون بأقوال الصحابة ما عنَّ لهم الاحتجاج بها.

«**ومثاله**» أي مثال الاحتجاج بذلك «**احتجاج أصحابنا على أن من قال لأربع نسوة**» وهن زوجات له «**أنتن علي كظهر أمي**» **فإنما**» تجب «**عليه كفارة واحدة لقول ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ: من ظاهر من أربع نسوة، فإنما عليه كفارة واحدة**» وفي «المدونة»: «أرأيت إن ظاهر من أربع نسوة له في كلمة واحدة (قال: قال مالك: كفارة واحدة تجزئه (قال) قال مالك: وإن تظاهر منهن في مجالس مختلفة ففي كل واحدة كفارة وإن كان في مجلس واحد فقال لواحدة: أنت عليَّ كظهر أمي، ثم قال للأخرى أيضاً: وأنت عليَّ كظهر أمي، حتى أتى على الأربع كان عليه لكل واحدة كفارة كفارة (قال) مالك: وإنما مثل ذلك مثل الرجل يقول: والله لا آكل هذا الطعام ولا ألبس هذا الثوب ولا أدخل هذه الدار فإن حنث في شيء واحد أو فيهن كلهن فليس عليه إلا كفارة واحدة. ولو قال: والله لا آكل هذا الطعام، ثم قال: والله لا ألبس هذا الثوب، ثم قال: والله لا أدخل هذه الدار، كانت عليه لكل واحدة كفارة كفارة. فبهذا احتج مالك في الظهار.

هذا إذا كان قول الصحابي مما يمكن أن يكون منه عن اجتهاد وأما إن كان مما لا يقال إلا عن توفيق، فقد قال المصنف فيه: «**ومذهب أبي حنيفة: إن قول الصحابي إذا خالف**» ما يثبته «**القياس**» بأن كان مقتضاه مخالفاً لما درج عليه في ذلك الموضوع الذي ورد فيه «**كان حجة لأنه**» أي ما خالف القياس «**لا مدخل للرأي فيه**» لأن الرأي إنما يعتمد فيه على القياس، فإذا أظهر أنه لم يعتمد عليه في قول ما دلَّ ذلك على أنه ليس من قبل الرأي «**فلا يكون إلا بتوقيف**» من الشارع للناس عليه. وقد وافق على هذا الذي قال له هنا الحنابلة، وابن الصباغ والرازي من الشافعية. «و» إما «**إذا وافق القياس**» فإنه «**لم يكن حجة لاحتمال أن يكون برأي**» منه «**ومثال ما خالف القياس**» أي خالف ما يدرك به «**قول عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ: أكثر ما يبقى الولد في بطن أمه سنتان ـ فإن هذا التحديد لا يهتدى إليه بالقياس**» والنظر، فلا

بدَّ أن يكون مدركه من غير طريق القياس.

«**ومثال ما وافق القياس قول ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنه ـ: الإخوان ليس أخوة فإن ذلك**» وهو الأخوان ليس أخوة «**أمر يؤخذ من قياس اللغة**» فانفصال التثنية عن الجمع معنى ولفظاً أمر قياسي ثم إن استعمال الشارع للتثنية في معناها اللغوي وهو الإثنان وللجمع في معناه، وهو الدلالة على الثلاثة فصاعداً أمر مطرد، وهو الأصل وهذا القول قاله ابن عباس لزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ حيث جعل الأخوة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[1] أخوين ونقل بهما الأم من الثلث إلى السدس.

وإذ قد نجز هذا «**فهذه أقسام الكلام في الجنس الثاني**» من جنسي ما يتمسك به المستدل» وهو جنس ما يتضمن الدليل «**وبه**» يعني بتمام الكلام في هذا الجنس «**تمَّ الكلام**» في هذا الكتاب القيم العالي القدر العظيم المنزلة «**والله ولي التوفيق والهداية ـ وصلى الله على سيدنا محمد وآله**» وصحبه أجميعن «**صلاة متصلة لا إلى نهاية**» بل تستمر على الدوام «**وكان الفراغ من تأليفه**» أي هذا الكتاب «**أثر**» بعد «**صلاة العشاء الأخيرة من ليلة الأربعاء تاسعة وعشرين من جمادى الآخرة عام أربع وخمسين وسبعمائة**» وكانت وفاته ـ رحمه الله تعالى ـ سنة إحدى وسبعين وسبعمائة ـ رحمه الله تعالى ـ هذا الإمام الجليل وأسكنه دار الخلود والنعيم وغفر لنا وله ولسائر عباده المؤمنين، وجمعنا جميعاً في رحمته يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وكان الفراغ من هذا الشرح يوم الأربعاء الخامس من شهر جمادى الأولى سنة ألف وأربعمائة وثلاثين من هجرة سيد المرسلين ـ صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً ـ.

---

(1) سورة النساء، الآية: 11.

# فهرس المحتويات

# THE EXPLANATION OF MUFTĀḤ AL-WŪṢŪL ILA BINĀʾ AL-FURŪʿ ʿALA AL-ʾŪṢŪL

by

Abou Al-Ṭayyeb Mawlūd Al-Sariri Al-Sousi

